مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية

تأليف العلامة الوزير

شمس الدين أحمد بن سليمان

المعروف بابن كمال باشا

ويليه أربعة مختصرات في العقائد

تحقيق

سعيد عبد اللطيف فودة





مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية

شمس الدين أحمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا

دار الفتح للدراسات والنشر




مسائل الاختلاف بين
الأشاعرة والماتريدية

□ مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية

تأليف: العلامة الوزير شمس الدين أحمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا

تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة

الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م

قياس القطع: ١٧×٢٤

الرقم المعياري الدولي: ISBN: ٩٧٨-٩٩٥٧-٢٣-١٤٤-٦

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: ١٥٣٥/ ٥/ ٢٠٠٩





دار الفتح للدراسات والنشر

تلفاكس ٤٦٤٦١٩٩ (٠٠٩٦٢٦)

جوال ٧٩٩٠٣٨٠٥٨ (٠٠٩٦٢)

ص.ب ١٨٣٤٧٩ عمّان ١١١١٨ الأردن

البريد الإلكتروني: info@alfathonline.com

الموقع على شبكة الإنترنت: www.alfathonline.com

مسائل الاختلاف بين
الأشاعرة والماتريدية

تأليف العلامة الوزير

شمس الدين أحمد بن سليمان

المعروف بابن كمال باشا

ويليه أربعة مختصرات في العقائد

تحقيق

سعيد عبد اللطيف فودة

The Points of Disagreement between
THE ASH'ARIS AND THE MATURIDIS



دار الفتح للدراسات والنشر

2009

بسم الله الرحمن الرحيم







مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد،

لا يكتمل الإنسان إلا بالاطلاع على المعارف والعلوم، ليستعد بذلك للعمل بها، وخير العلوم علم التوحيد، ولا سيما إذا كان على طريقة أهل السنة والجماعة، الذين هم درة التاج وخير من اقتفى سنة النبي عليه الصلاة والسلام، وأشهر من أنتجوا بثمرات أفكارهم وجدهم واشتغالهم عوالي المعارف والعلوم الإسلامية، ورتبوها وصنفوها حتى صارت معلومة مشهورة بين الناس، لا يحجم عن العلم بها إلا غير عارف بقيمتها، ولا يبخل بها إلا غير طامع في نيل الثواب والدرجات العلا في يوم الدين.

وخير العلوم علم التوحيد، فهو الفقه الأكبر، وهو طبُّ القلوب، وأساس العمل الصالح طريقِ السلوك إلى رب العالمين، فلا يستقيم لسالكٍ طريقُ عمل إلا بعد تصحيح الاعتقاد، وبإتقان الدقائق يزداد رفعة وعلواً وتنفتح عليه أنوار الملك العلام، فإن العلم يكسبه ملكات لم تكن، ويرفعه درجات، والله يزيد بفضله من يشاء.

وقد رتبنا هذا الكتاب على قسمين، القسم الأول جعلنا فيه شرحاً رائقاً مفيداً لرسالة ابن كمال باشا في مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في علم التوحيد، أودعنا

فيها بعض المعارف والتحقيقات من نتائج أفكار العلماء المحققين، وجعلناها شراباً سائغاً للشاربين، يفرح بها المبتدئ والمنتهي بإذن الله تعالى. وأما القسم الثاني فقد رتبنا فيه أربع رسائل مفيدة لطلاب هذا العلم الشريف، الأولى: مقدمةٌ في الاعتقاد وأسس النظر والفكر، والثانية: هي كتاب اللمعات في العقائد، وهو اختصار لكتاب اللمع للإمام أبي المعالي الجويني رحمه الله تعالى الذي اشتغلت عليه الدكتورة فوقية محمود وأخرجته إخراجاً جيداً، فأحببت أن أقربه لطلاب العلم وأزيد عليه بعض الزيادات، والرسالة الثالثة هي كتاب التحصيل في أصول الدين وهو مختصر لكتاب الشيخ العلامة محمد بن أبي عليان الشافعي أحد علماء الأزهر الشريف، وكتابه هذا رائق لطيف الحجم، إلا أني اقتصرت على لبابه، وذكرت فيه رؤوس مسائله بحيث تكون ذكرى لطالب العلم يتذكر بها أصول مسائل هذا الفنّ الشريف، ويحيط ببعض أقوال العلماء في مختلف المسائل، والثالثة هي خلاصة كتاب مشهور معلوم هو كتاب الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، للإمام أبي بكر البيهقي، ذكرت فيه خلاصة ما ذكره من الاعتقاد وجردته في أغلبه من الأدلة إلا في بعض الأبواب، وجمعت فيه فوائده التي نثرها في أثنائه، وفرقها في أبوابه، فجعلناها بين يدي القارئ الكريم ليسعد بها ويستفيد من ثمراتها.

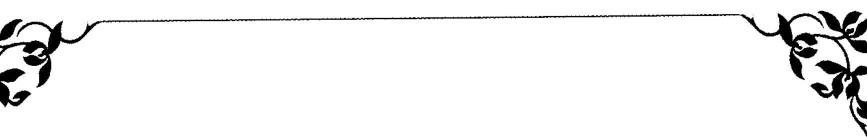
وأعتمد في هذه الرسائل على عبارات مؤلفيها غالباً إلا في بعض تقديم وتأخير، وتجميع وتأليف، وترتيب وتهذيب وتقريب، وتوجيه لما جاء مجملاً أو بعيد المعنى.

أدعو الله تعالى اللطيف الخبير أن يتقبل هذا العمل بفضله ومنه وكرمه، وأن يجعله في ميزان حسناتنا، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والرسل وخاتمهم ومقدمهم في يوم الدين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن أحبهم بحبه واهتدى بهديهم.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

كتبه

سعيد فودة

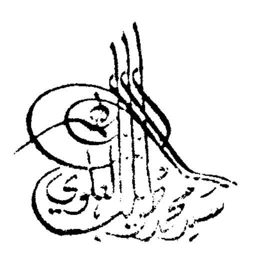



القسم الأول

شرح رسالة
مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية
للعلّامة ابن كمال باشا

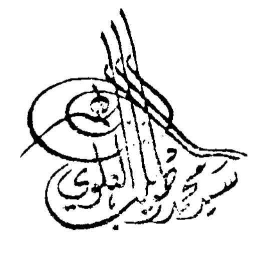
تصنيف

سعيد فودة









الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى من تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد،

فهذه الرسالة من تأليف الإمام العالم ابن كمال باشا[١] (٨٧٣ ـ ٩٤٠هـ)، وهو من

---

(١) هو الإمام العالم العلامة شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، أحد موالي الرومية، نُسب إلى جده واشتهر بابن كمال باشا زاده أو ابن الكمال الوزير، وعرف بـ«مفتي الثقلين» لوسع اطلاعه وعمق إحاطته بالمسائل الشرعية وقوة محاكمته في المناظرة. وقد أعطاه السلطان سليمان القانوني (٩٢٦هـ ـ ٩٧٤هـ) مدرسة جده السلطان بايزيد خان الثاني (٨٨٦ ـ ٩١٨هـ) بعد سنة ٩٢٦هـ ومكث فيها إلى أن صار مفتياً بالقسطنطينية، أي: مفتي الخلافة العلية العثمانية، وبالأحرى شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، وذلك بعد وفاة المولى علاء الدين علي الجمالي الشهير بزنبيلي علي أفندي في سنة ٩٣٢هـ ودام في ذلك المنصب إلى أن توفي في عهد السلطان سليمان القانوني. أخذ العلم عن المشهورين مثل المولى لطفي المزبور التوقاني (ت ٩٠٠هـ)، والمولى مصلح الدين (مصطفى) القسطلاني (ت ٩٠١هـ)، والمولى محيي الدين محمد بن إبراهيم الشهير بابن الخطيب أو خطيب زاده (ت ٩٠١هـ)، والمولى سنان الدين يوسف المعروف بابن المعرِّف أو عرف زاده. ومن تلامذته المولى محيي الدين باشا الجمالي (ت ٩٤١هـ)، والمولى سعد الله بن عيسى المعروف بسعدي جلبي (ت ٩٤٥هـ)، وقد تولى مشيخة الإسلام بعد وفاة شيخه ابن الكمال، ومنهم أبو السعود العمادي (ت ٩٨٢هـ) المفسر الذي تولى منصب المشيخة لمدة طويلة. وبعض العلماء بالغوا ففضلوا ابن كمال باشا على أكابر علماء الشرق أمثال العلامة التفتازاني والفاضل السيد الشريف الجرجاني.

وقد كان ابن كمال باشا مدافعاً عظيماً عن عقيدة أهل السنة، ووقف موقفاً شديداً ضد الروافض الشيعة حتى شارك في معركة جالديران ضد الصفوية. =

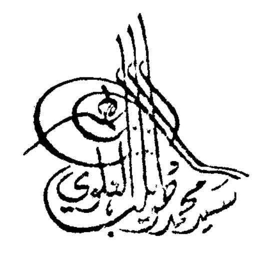
علماء الدولة العثمانية المشهورين، كان معاصراً للإمام السيوطي، واشتهر الاثنان في ذلك العصر بالإحاطة بمختلف العلوم، حتى عقد بينهما العلماء مقارنات عديدة ومفاضلات، ولا يخفى على العارف بحالهما تفاوتهما وتفاضلهما في بعض العلوم. وعلى الجملة فابن كمال باشا كان أسبق وأعلى شأناً في العلوم العقلية، والإمام السيوطي كان أوعى في النقلية، ومقام الاثنين محفوظ مرفوع.

وقد دلني على هذه الرسالة بعض من درس عندي بعض دروس، وهذه الرسالة متميزة بالرشاقة والدقة كما هو الشأن في كتب ابن كمال باشا، ولما اطلعت عليها أحببت منذ ذلك الحين أن أضع عليها شرحاً أهديه لطلاب العلم، عسى الله تعالى أن ينفعنا به وإياهم، ويكتب أجرنا عنده، إنه مجيب الدعاء.

ولاختصار الرسالة، أحببت أن يكون الشرح مناسباً لها، بحيث إذا قرأها الطالب المبتدئ في هذا العلم حصّل مقاصدها، وأحاط فكرُه بجملة من هذا الفن، وعرف سبب الخلاف ودرجته، وميز بين الخلاف اللفظي والمعنوي، وبين الأصلي من المعنوي والفرعيِّ، وأفادت المنتهي ليستجمع بعض أهمِّ منازع الاختلاف والأدلة وجِهات النظر، وفي هذا ما لا يخفى على أحد من الفوائد العظيمة القدر.

وها نحن نشرع بشرح هذه الرسالة الشريفة.

= أما كتبه فكثيرة العدد جداً: منها التجريد في أصول الدين، وتحقيق الكلام في علم الكلام، وحاشية على الأمور العامة من المقاصد، وأخرى على الأمور العامة من المواقف، وعلى قسم الإلهيات منه، ورسائله كثيرة العدد، وله تفسير كامل، وتفسير لعدد من السور، وحاشية على البيضاوي، وعلى حاشية السيد الشريف على الكشاف، وله في علم الحديث كتب عديدة، وفي الفقه أيضاً منها شرح مصابيح السنة، وشرح صحيح البخاري، وإصلاح الوقاية في الفقه، وتغيير التنقيح في أصول الفقه، وشرحه، وحاشية على أوائل التلويح للتفتازاني، وله رسائل وكتب عديدة في اللغة والنحو والصرف والفلسفة والمنطق والتصوف والتاريخ والتراجم. [اعتمدنا في نصِّ هذه الرسالة وفي ترجمة المصنف على محققها الدكتور الفاضل سيد باغجوان الذي حقق هذه الرسالة مع بعض الرسائل الأخرى لابن كمال باشا، تحت عنوان «خمس رسائل في الفرق والمذاهب»، المطبوع في دار السلام، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م].



قال الأستاذ:

اعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعري إمام أهل السنة ومُقدَّمهم، ثم الشيخَ أبا منصور الماتريدي، وأن أصحاب الشافعي وأتباعه تابعون له في الأصول وللشافعي في الفروع، وأن أصحاب أبي حنيفة تابعون للشيخ أبي منصور الماتريدي في الأصول ولأبي حنيفة في الفروع.

كذا أفادنا بعض مشايخنا رحمه الله تعالى.

أقول:

أهل السنة هو اسم لجماعة المسلمين، وهم الطائفة الذين أحسنوا فهم الشريعة، وتمكنوا من حقيقة أصولها، ولم يقطعوا إلا بما قطع به الشرع في المنقولات، ولم يجزموا إلا بما لا تتردد به العقول في باب المعقولات، وأخذوا بالمحكمات وابتعدوا عن المتشابهات فحملوها على المحكم من الكتاب، متبعين في ذلك كله ما كان عليه الرسول عليه الصلاة والسلام وصحبه الكرام، ولم يصرفوا نصّاً من الشريعة عن ظاهره مهما أيده الدليل، ولم يصرفه عن معناه قاطع. وهذا الاسم يجمع طائفة كبيرة من علماء الإسلام، بل هي الطائفة الغالبة بحيث إذا قورنوا بغيرهم من الفرق اضمحلّ الآخرون، وبَدوا كذرة تراب في الصحراء، أو كنقطة ماء في محيط الأرض.

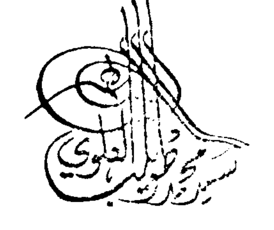
ويندرج فيهم علماء ـ لا حَصرَ لهم ـ في الفقه والحديث واللغة والأصول والمنطق والتفسير والنحو والأدب وسائر العلوم العقلية والنقلية، بحيث لو أراد الواحد إحصاءهم لعجزَ أمام بحرهم الواسع، وسكنت جوارحه أمام أمواجهم المتدافعة وليس في كلامنا هذا مبالغة، فما على من يريد التحقق إلا مراجعة كتب أعلام الرجال من العلماء والزعماء وأعلام التاريخ، فسيجد ما تنبهر به نفسه وتتوقف مندهشةً أمام لوامع آياتهم.

وأهم ما يتميّز به أهل السنّة عن غيرهم علم التوحيد، وهو علم الكلام وعلم أصول الدين، ويستوي معه في ذلك الحكم علمُ أصول الفقه، نعم إن أصولهم في علوم الفقه أيضاً تجمعهم، وكذلك التفسير وشروح الحديث وغيرها من العلوم، ولكن قد يشاركهم في نظرهم وبعض معارفهم في هذه العلوم غيرهم، ويبقى تميزهم في علم أصول الدين (علم التوحيد) وعلم أصول الفقه؛ هو الأصل.

ولذلك يدرج بعض العلماء علم أصول الفقه كمميز لأهل السنة بالإضافة إلى علم التوحيد، وهذا الأمر ليس ببعيد بل أراه لازماً محققاً؛ خاصة إذا عرفنا أن بعض مبادئ علم الأصول تستمدُّ من علم التوحيد، وإذا علمنا أنَّ محققي العلماء اعتبروا أصول مسائل علم أصول الفقه مسائلَ كلامية عقائدية، كحجية الكتاب والسنة والإجماع، بغض النظر عن تفريعاتها التي هي مسائل أصولية. ولا يخفى على القارئ دقة هذا النظر والتحقيق.

وأكثر ما يرجع إليه تميز علماء أهل السنة في العلوم الأخرى كالتفسير والفقه والحديث وغيرها مما يؤول أخيراً إلى هذين العِلْمَين الجليلَيْن، خلا مسائل منثورة يثبت أنها من الدين قطعاً، ترجع من جهة من الجهات إلى الأصول وإن تُوُهِّمَ كونُها فرعية أو تفسيرية محضة.

وأما الأصول التي يتميز بها أهل السنة في علم التوحيد عن غيرهم من الفرق الإسلامية فهي أصول جليلة، فمنها ما يرجع إلى المنهج والطريقة ومنها ما يرجع إلى نفس المسائل. فما يرجع إلى الطريقة والمنهج جَمْعُهُم بين العقل والنقل، وعدم تسرُّعِهم بالقطع في ما لا يُقطع فيه، سواء كان عقلياً أم نقلياً، فلم يدَّعوا أن بعض النقليات قطعية صريحة وهي ليست كذلك كما فعل الشيعة الإمامية في النص على الإمام وبالغوا في ذلك حتى جعلوه أصلاً من أصول الدين، ولا كما صنع المعتزلة في مسألة المنزلة بين المنزلتين، ونحوهم ما قال به الزيدية والإباضية فيها، ولا كما فعل المجسمة والكرّامية حين مشوا على ظواهر نصوص، فشبهوا الله تعالى بخلقه وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. ولم يدَّعِ أهلُ السُّنة أن



بعض العقليات قطعية أساسية وهي ليست كذلك كما فعل المعتزلة حين مشَوا على ظواهر الحِسّ فادعوا أن الإنسان يخلق فعله، وأن فعله من جنس فعل الله بحيث يتصور التدافع بينهما، وحين قالوا: إن الحُسْن والقبح ثابتان في نفس الأمر، وأن أفعال الله تابعة لذلك، فأوجبوا بعض الأفعال على الله تعالى، ومنعوه من فعل بعض الجائزات الممكنة الداخلة أصلاً تحت القدرة، ولهذا الأمر اضطروا إلى نفي الإرادة لله واعتبروها فعلاً لله لا صفة، وكما فعلوا حين تهافتوا في قولهم بأن فاعل الكبيرة في منزلة بين المنزلتَيْن، وادعى بعضهم أنَّ ما ورد من الأحاديث في خروج فاعل الكبيرة من النار في نهاية المطاف إنما هي أحاديث مدسوسة تسربت إلينا من الإسرائيليات! وعاونهم في ذلك الشيعة الإمامية والإباضية!

فتجنَّب أهل السنة الضلال والغلط في كلا الجانبَيْن، ولذلك لا ترى لهم أصلاً اعتمدوه مخالفاً لقطعيٍّ شرعي أو عقلي، ولا تجدهم قطعوا بشيء لم يقطع به الشرع أو العقل، ولذلك كانوا أعدل الفرق وأقربهم إلى الحق والصواب.

وأما من جهة المسائل فتميَّز أهل السنة أكثر ما تميزوا بالتَّمسك بالحق البيّن والصواب الظاهر واللامع، فمن أجلِّ أصولهم القول بأن الله فاعل مختار، لا يصدرُ في فعله عن سبق وجوب ولا شيء مما يُضادُّ الاختيار، وبهذا تميزوا عن الفلاسفة القائلين بكون الله موجباً بالذات، وعن المعتزلة ـ ومن تبعهم من الشيعة الإمامية والزيدية ونحوهم ـ القائلين بالوجوب على الله تعالى وبلزوم كون فعله على مقتضى الصلاح أو الأصلح الثابتَيْن في نفس الأمر. وبهذا تميز أهل السنة أيضاً عن الشيعة الإمامية والزيدية وغيرهم ممن تأثر بالمذكورين.

وجزم أهل السنة أيضاً بالتنزيه لله تعالى في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله. فخالفوا المجسمة عندما شبهوا الله تعالى من حيث الذات بالمخلوقات، فأثبتت المجسمة لله حداً وجِهةً وحلولَ الحوادث في ذاته أفعالاً وصفاتٍ، ونفى أهل السنة ذلك كله كما نفَوا

التركيب عن ذات الله تعالى، بخلاف المجسمة الذين أثبتوا الجوارح وسموها بصفات الأعيان في مقابل صفات المعاني.

وخالف أهلُ السنة المعتزلةَ في أفعال الله تعالى وصفاته، حيث أثبت المعتزلة خلق الأفعال، فقالوا بأنَّ العبد يخلق فعله بقدرته، وأن أثر قدرة العبد من نفس نوع أثر قدرة الله تعالى، وهو الإيجاد لا من شيء، وخالفهم أهل السنة لأن أفعال الله خلقٌ لا من شيء، وأفعال الإنسان تصرفٌ فيما خلق الله بالكسب، بالقدرة التي خلقها الله فيهم، فهم لا يقولون بكون الإنسان مضطراً، كما لا يساوون بين حقيقة فعل الله ـ وهو الخلق لا من شيء ـ وبين حقيقة فعل الإنسان الذي هو كسب لشيء. ففعل الإنسان قائم به، وفعل الله غير قائم بذاته، أي إن فعل العبد محله ذات العبد، وأما فعل الله تعالى فليس محله ذات الله تعالى، وفعلُ الإنسان يزيده نقصاً أو كمالاً، ولكن الله تعالى لا يتكمل بأفعاله، بخلاف ما يزعمه المجسمة وأتباع ابن تيمية، وهذا أصل عظيم راجع إلى تنزيه الله تعالى في صفاته وأفعاله.

وكذلك خالف أهل السنة من قال إن الماهيات ثابتة في نفس الأمر وأن الله لا يفعل إلا إكساب هذه الماهيات الوجود أو عدم إكسابها ذلك. وخالفوا من ادّعى من الفلاسفة أنّ العالم بعد صدوره عن الله فهو قائم بنفسه، أي إنه يستغني بعد وجوده عن إيجاد الله تعالى وإمداده للبقاء، فيقولون إن البقاء للعالم ليس فعلاً لله تعالى.

وخالفَ أهلُ السنة من ادّعى وجودَ قوىً مودعة فعالة موجِدة بذاتها بعد أن خلقها الله، وأثبتوا احتياج الجميع دائماً في كل لحظة من لحظات الوجود إلى إمداد الله تعالى له بالوجود بتعلق قدرته به على وفق الإرادة والعلم.

ولذلك لم يوجب أهل السنة على الله تعالى أيَّ فعل من الأفعال كإرسال الرسل، وقالوا هو تفضُّلٌ من الله تعالى ولو شاء أن لا يرسل إلى البشر رسولاً لما كان ذلك **قادحاً** في ألوهيته. وكذلك خالفوا المعتزلة الذين أوجبوا على الله تعالى العقاب والثواب، مستندين

في ذلك إلى التحسين والتقبيح العقليَّـيْن وإلى كون أفعال الله بمقتضى الأمور الثابتة في نفس الأمر بإثبات الله تعالى.

ولذلك فإننا نقول: إن الذين شبَّهوا الله تعالى في ذاته كالمجسمة، هم غالباً يشبهونه في صفاته وأفعاله بالمخلوقات، وأما المعتزلة فلم يشبهوا بالذات، بل شبهوه بالصفات فنفَوْها، وبالأفعال فأثبتوا الوجوب والصلاح أو الأصلح، وخلقَ الأفعال ومشابهةَ فعل الإنسان لفعل الله في الجنس. ولذلك فهم مشبهة في الأفعال، كما أنّ المجسمة مشبهة لله في الذات والصفات أثبتوها على وفق ما هو في الشاهد وغايروا بينها وبين **ذوات** المخلوقين في الشكل والصورة.

فهذه أصول مهمة يتميز بها أهل السنة عن غيرهم من الفرق، أحببْتُ أن ألفت النظر إليها قبل الشروع في شرح هذه الرسالة اللطيفة لتكون كالتوطئة، ولتكون قواعدَ يستحضرها القارئ الهمام أثناء تفهُّمِه لبقية المسائل.

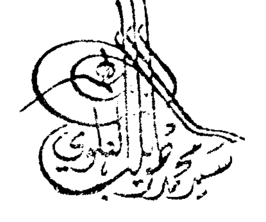
الإمام الأشعري والإمام الماتريدي:

والإمامان أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي هما اللذان حققا هذه الأصول، وأبطلا قواعد المخالفين، وأعلنا مناظرتهم وتصديهم لإقامة الحق في هذه الأصول العظيمة، وبادرا بحمل هذه المهمة مع تلاميذهم وأتباعهم، وتصديا لنشر الكتب التي فيها إحقاق الحق وإبطال الزيغ في الآفاق، وبعثا تلاميذهما بعد اعتنائهما ببنائهم بناءً فكرياً حقيقياً، لا خطابياً شعرياً. وقد أشرت إلى هذا الأمر في كتاب بحوث في علم الكلام، وما ذكرناه هناك عن الإمام الأشعري ينطبق على الإمام الماتريدي. ولما رأى علماء الأمة مجاهدة هؤلاء في إقامة أصول الدين وإعلامها، شهدوا لهم بهذه الجهود العظيمة، واعترفوا بفضلهم، ووافقوهم على بيانهم بعد تحقيقهم له، وأنزلوهم منزلتهم التي تليق بهم، فصار أكثرهم ينتسبون إلى الإمام الأشعري والماتريدي، لأن هذين صارا علماً على الأصول الصحيحة للدين، فبهذا صاروا أئمة لأهل السنة.

ونحن لا ندعي عصمة أحد غير النبي عليه الصلاة والسلام، ولا ندعي الكمال لأحد من الخلق مهما بلغت منزلته في العلوم. ولذلك فإننا لا نقطع بأن ما تفرد به بعض علماء السنة عن إخوانهم، هو الحق وبأن غيره ضلال ومحض كفر، لا، بل اختلافهم غالباً قائم على الأمور المحتملة، ولنا أن نصوب بعضهم فيما اختلفوا فيه، وذلك لا يعود بالتضليل على الآخرين، ولا بالتبري منهم، وكيف يصح البراءة من علماء الهدى وأعلام الحق؟!

ولوجوب اختلاف النظار ـ عادة ـ في بحثهم ولو في بعض الجهات، خاصة في دقائق هذا العلم الجليل، والسبب في هذا الاختلاف اختلاف جهات النظر أحياناً، أو الالتفات إلى معانٍ معينة وتسليط الحكم عليها دون غيرها، ولو لوحظت مع غيرها لاختلف الحكم، وربما تتحد زاوية النظر ومحله ولكن يختلف مُؤدَّى النظر، فيختلف الحكم الناتج لاختلاف الناظرين وتفاوتهم في ملكاتهم والمقدمات التي يبنون عليها. وهذه قد تكون في مسائل أصلية كالتي سبق لفت النظر إليها، وقد لا تكون فيها، وهذه إما أن يكون الاختلاف معنوياً محضاً ومتوجهاً على المحل نفسه ومن وجهة النظر نفسها أو تختلف إحدى هذه الاعتبارات، وسنرى أن هذا النوع من الاختلاف قليل جداً بين أئمة أهل السنة، وإن وجد فهو في فرعيٍّ لا أصليّ، وسيتضح كيف أن الأصول الكلية لم يحصل فيها خلاف بين إمامَيْ أهل السنة، وقد يكون الخلاف لفظياً، أي مجرد اختلاف راجع إلى اللفظ، مع الاتفاق في الحكم في المعنى.

فصار حاصل الخلاف كما يلي: إما أن يكون معنوياً أو لفظياً، والمعنوي إما أصليٌّ أو فرعيّ. فالاختلاف في الأصول بين أهل السنة لم يحصل، ولا ينبغي أن يحصل، وأما الخلاف المعنوي الفرعي فقد يحصل، ولكنه لا يضرُّ كما سيتبين لك، والخلاف اللفظيُّ حاصل، ولا عبرة به عند المحصلين.



وقد اشتهر أن الإمام أبا منصور الماتريديَّ حنفيٌّ، وله كتب في الأصول على طريق المتكلمين، منها كتاب التوحيد، وهو كتاب نفيس جداً، وكتاب تأويلات أهل السنة، وهو تفسير جليل للقرآن، منه يعرف القارئ مكانة الإمام الماتريدي، ومنزلة متقدمي أئمة أهل السنة في العلم.

وأمَّا الإمام الأشعري، فبعض العلماء يقولون: هو شافعي المذهب، وبعضهم يقول هو مالكي المذهب، وهذان الأمران مشهوران، وقد قال بعض: إنه كان مجتهداً مُلماً بدقائق هذين المذهبَيْن. ولكن قال بعض الناس: إن الأشعريَّ حنفيّ، لأن أبا عليٍّ الجُبَّائيَّ حنفيٌّ، لأنه لم يعرف عن أحد من المعتزلة أنه شافعي إلا القاضي عبد الجبار بمشورة من شيخه، فيحتمل إذن أن يكون الأشعري حنفياً كذلك، وقد ذكره بعض العلماء في طبقات الحنفية. وهذا القول بعيد، فقد ذكره الشافعية والمالكية في طبقاتهم، فضلاً عن أن المشهور هو ما تقدم. وأيّاً ما كان مذهبه فهذا دليل على أن العلماء يتنازعون هذا الإمام العظيم فيما بينهم، فأصحاب كل مذهب يودّون لو يكون منهم، وهذا فخر وأيّ فخر لو حازوه.

ويجب الالتفات إلى أن اتِّباعَ العلماء للإمام الأشعري وللإمام الماتريدي لم يجئ اعتباطاً ولا من دون مسوّغات ولا مبررات، بل جاء نتيجة لاستحقاقهما ذلك المنصب والمكانة العالية. والمنزلةُ الجليلة يحوزها العلماء بجهودهم التي يبذلونها، وباستحقاقهم لها يعترف لهم العلماء الآخرون بمنزلتهم ويضعونهم في مكانهم اللائق بهم، ولا تؤخذ المكانة استلاباً ولا اعتباطاً، أو تواطؤاً كما يظن بعض المغفلين.

وهنا نودُّ الإشارة إلى أمرٍ معين، وهو أن الإمام الأشعري اشتهر أنه كان على مذهب الاعتزال، وكان أستاذه أبو عليّ الجبائي من كبار المعتزلة، ودام الأشعري معهم إلى سنِّ الأربعين، وقد بلغ فيهم درجة عالية، حتى كان أبو عليّ ينيبه عنه في مناظرة الخصوم، وبلغ الأشعريُّ من المعرفة بدقائق مذهب الاعتزال ومناهجهم الغاية، وقد مرّ بمرحلة متطاولة

من إعادة النظر في كثير من المسائل الاعتزالية، ومناقشة مشايخ الاعتزال دون الانفصال عنهم، حتى إذا لم يعودوا يستطيعون الجواب عن العديد من إشكالاته، اعتزل الناس وعكف على النظر في المذاهب والأقوال، حتى وصل إلى ترجيح مذهب أهل السنة كما حققه وتبين له، ورأى النبيَّ الكريم ﷺ، بشارةً له على ذلك الأمر وطمأنةً لفؤاده، فخرج على الناس وأعلن الانفصال عن المعتزلة، وصار يجتهد في تأكيد مذهب أهل السنة وتثبيته بالدلائل وبالرد على الخصوم.

وقد ظن بعض الناس أنَّ رجوعه عن الاعتزال كان فجأة أو عقب رؤيته النبي ﷺ ودون مقدمات عادية كما ذكرناها، والحق خلاف هذا، كما تدل عليه الروايات والعادة البشرية.

وبعض السُّذّج ممن يدّعون النظر والاجتهاد عاب على الأشعري خروجَه عن مذهب الاعتزال ومناظرته لمشايخه بعد ذلك، وادّعى أن هذا خيانة لهم! وهذا نظر سقيم يدلّ على مرضٍ في قلب قائله، فبالله عليكم هل الخيانة تكون بالالتزام بما تبين له أنه الصواب أم بالنّفاق لمشايخه وإظهاره أنه مؤيِّدٌ لهم وهو في الحقيقة معارض؟ ثمَّ كيف تكون خيانةً وقد عُرف عنه مناقشته لهم وهو منتسبٌ إليهم، ولكن لما عجزوا عن الردّ على إشكالاته التي وجّهها على المذهب الاعتزالي، أعلن بصراحة وبصورة تنْدرُ وتدلُّ على جرأته ورجوعه إلى المذهب الحق، فهل هذا التصرف يقال عنه خيانة؟! إن من يصف هذا الموقف بهذا الوصف لهو ساذج غافل القلب بليد الذهن له مآرِبُ خبيثة.

وأما الإمام الماتريدي، فلم يُعرَف عنه أنه كان من المعتزلة، وبعض المشايخ يعتبرون هذا دليلاً على صفاء مذهبه وخلوه عن الاعتزال والاختلال، ومع أننا نعترف بصفاء مذهبه، لكن مجرد ما ذكروه ليس بدالٍّ على ما يزعمون، مع أنّا نقول إنه لم يوافق المعتزلة في ما هو من أصولهم يتميزون به عن أهل الحق، بحمد الله تعالى.

وندعو الله تعالى أن يكتب لهذين الإمامَيْن العلَمَيْن الثواب الجزيل على ما بذلاه من النصح للمسلمين، وندعو الله تعالى أن يكتب لنا الاندراج في أعمال الموفقين والسائرين على طريق المهتدين المحققين، بفضله وكرمه وَمَنِّهِ، آمين.

وبعد هذه المقدمات الضرورية التي نرجو أن تكون نافعة، نشرع في بيان المسائل بعون الله تعالى.





المسألة الأولى

قال الأستاذ:

ولا نزاع بين الشيخين وأَتباعهما في الأصول[١] إلا في اثنتي عشرة مسألة.

الأولى:

قال الماتريدي: التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كجميع صفاته، وهو غير المكوَّن، ويتعلق بالمكوَّن من العالم وكل جزء منه بوقت وجوده، كما أنَّ إرادة الله أزلية تتعلق بالمرادات بوقت وجودها وكذا قدرته تعالى الأزلية مع مقدوراتها.

وقال الأشعري: إنها صفة حادثة غير قائمة بذات الله تعالى، وهي من الصفات الفعلية عنده لا من الصفات الأزلية. والصفات الفعلية كلها حادثة كالتكوين والإيجاد ويتعلق وجود العالم بخطاب كُنْ. انتهى.

أقول:

المسائل الدينية يقسمها بعض العلماء إلى أصول وفروع، ويطلقون اسم الأصول على علم التوحيد، وبعضهم يدرج معه علم أصول الفقه، ويطلقون اسم الفروع على الفقه ونحوه. وبعض العلماء يقسمون نفس مسائل علم التوحيد إلى قسمين: الأصول والفروع،

---

(١) يقصد بقوله «في الأصول» هنا أي: في علم التوحيد، ولا يريد أن جميع هذه الخلافات أصلية بمعنى أنه يترتب عليها تبديع أو تكفير، كما لا يخفى، فالأصول يراد به هنا ما يقابل الفروع المراد به علم الفقه، وليس ما يقابل الفروع في علم التوحيد.

ويقصدون بالأصول ما تنبني عليه المذاهب، وبالفروع ما سواه، ولهم في التفريق بينهما طرق مختلفة. والمصنف قد يريد بالأصول المعنى الأول، وقد يريد بها المعنى الثاني، فعلى المعنى الأول فالمراد أن هذين الإمامَيْن لم يختلفا في علم التوحيد إلا في المسائل التي ذكرها. وعلى المعنى الثاني فالمقصود أنهما اختلفا في أصول علم التوحيد في المسائل التي عددها، والفرق بين هذين المعنيَـيْن واضح.

فلو كانت هذه المسائل من أصول علم التوحيد للزم الخلاف بينهما في أصول علم التوحيد في ذلك العدد من المسائل، ولاشك في تفريقهما فرقتين بعد ذلك، فإذا كان الخلاف في أصول علم التوحيد، فالمختلفان فرقتان وليسا فرقة واحدة؛ لأن الفرقة الواحدة يجب اتفاقها في علم التوحيد، أعني في أصوله.

وأما إذا كان المعنى المراد هو الأول، فلا يلزم عند ذلك أن تكون هذه المسائل من أصول علم التوحيد بل من فروعه، ولا يضُر الخلاف فيها عندئذ، ولا يستلزم افتراقهما فرقتين، بل إلى طريقتين كما تتعدد الطرق داخل المذهب الواحد.

والذي نراه، وسنوضحه أن هذا المعنى هو المراد وهو الذي يجب حمل الكلام عليه.

ولا يخفى على المُطّلع أنَّ العلماء ذكروا أكثر من هذا العدد من المسائل الخلافية، ولكن يبدو أن الأستاذ المصنف اقتصر على هذا العدد من المسائل لظهورها واشتهارها، لا لنفي وجود الخلاف فيما عداها[١].

وهناك وجه قد ينقدح في الذهن في معنى الأصول، وذلك أن المسائل تنقسم إلى دقيقٍ وجليل، وقد يكون أطلق اسم الأصول على الجليل لا على الدقيق، واقتصر في ذكر ما اختلفوا فيه من جليل المسائل على القدر الذي أودعه في هذه الرسالة.

---

(١) وليرجع من أراد معرفة المزيد من مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، إلى كتاب «إشارات المرام من عبارات الإمام» للعلامة كمال الدين أحمد بن الحسن البياضي، ص٥٣-٥٦، بتقديم الإمام محمد زاهد الكوثري، وتحقيق الأستاذ الفاضل يوسف عبد الرزاق، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

وأما مسألة التكوين فنُبيِّنُها كما يلي:

قول الإمام الماتريدي:

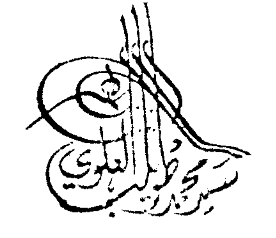
حاصل هذه المسألة عند الإمام الماتريدي كما وضحه الأستاذ المصنف هو أن الله تعالى يتصف بصفات ثلاث، القدرة والإرادة والتكوين، وأن كل صفة من هذه الصفات لها تعلّقٌ بالممكنات، فالإرادة تعلقها قديم بالمرادات، وهي تخصص المرادات بوقت وجودها، وكذلك القدرة فلها تعلق قديم بالمقدورات، وحقيقة تعلق القدرة عند الإمام الماتريدي ليس هو عين الإيجاد والإعدام، وإلا لم يكن قديماً، بل تعلُّقها بالمقدورات معناه تصحيح اختراع هذه المقدورات، أي أن كون الله قادراً معناه أن الله يصحُّ أن يخلق هذه الممكنات لا من شيء، والمصحح لهذا الحكم الثابت لله جل شأنه هو صفة القدرة أو اتصافه جل شأنه بالقدرة.

وأما التكوين فهو صفةُ معنى كالقدرة والإرادة، ولها تعَلُّق بما يكوّنه الله تعالى أي بما يوجده، وهذا التعلق لا يكون إلا حادثاً وقت تكوين وخلق الموجودات.

ومن هذا تعلم أن التكوين صفة أزلية قائمة بالله ولها تعلق تنجيزي حادث بالمكوَّنات وقت حدوثها أي وقت حدوث المكوّنات والموجودات المخلوقة.

ولذلك يقول العلماء من الأحناف ومن وافقهم: التكوين غير المكوَّن، لأن التكوين هو الصفة القديمة، والمكوَّن هو المخلوق الحادث.

فلا يصح قول من قال من الحشوية: إن الماتريدية يوافقونهم في قيام الحوادث بذات الله تعالى، زاعمين أنَّ دليل قولهم هذا أنَّ الأحناف قائلون بصفة التكوين القائمة بذات الله تعالى، وأنها فعل لله، وأفعال الله تعالى حادثة. فهذا القول يحتوي على مغالطة كما هو ظاهر، فالتكوين صفة قديمة عند الماتريدية، وليست حادثة، ولا يقال عنها إنها



فعل بهذا الإطلاق، بل إنها صفة تصدر الأفعال عنها، فشتَّان بين قول الماتريدية وقول الحشوية من المجسمة. فالماتريدية يريدون بقولهم إن التكوين صفة فعل: أي إنها صفة يصدر عنها فعل، والفعل غير قائم ولا حالٍّ بذات الله تعالى عندهم، بل الصفة القديمة هي القائمة بذاته العلية. أما الحشوية وأتباع ابن تيمية فيقولون إن التكوين أو الخالقية صفة فعل، بمعنى أنها فعل حادث، وأنها قائمة بالله تعالى، فلحدوثها وترتبها على الإرادة هي فعلٌ، ولقيامها بذات الله تعالى فهي صفة له، فصار قولهم بأنها صفة فعل: أي إنها فعل حادث لله وهو صفة له، فهو يتصف بأفعاله الوجودية الحادثة القائمة بذاته الحالة بها عندهم. ولا شكَّ أنَّ هذا القول مردود عند الأحناف.

وأما حاصل المسألة على مذهب الإمام الأشعري كما وضَّحها الأستاذ ابن كمال باشا فهو كما يلي:

إنَّ الله يتصف بالإرادة الأزلية، ولها تعلقات كما يقول الماتريدي، فلا خلافَ في صفة الإرادة[1].

وأما القدرة على مذهب الأشعري، فهي صفة أزلية أيضاً، وإلى هذا الحدّ لا خلاف مع الماتريدي، ولكنَّ الأشعري يقول: إنَّ للقدرة تعلّقَيْن، الأول: تعلق صلوحي قديم، يلزم عنه صحة الحكم بأنَّ الله يصح أن يخلق ويوجد جميع المخلوقات لا من شيء، والتعلق الثاني: تنجيزي حادثٌ يتعلق بالمخلوق الحادث عند حدوثه. فالإيجاد والإعدام بالفعل من أحكام القدرة عند الإمام الأشعري، وهما من أحكام التكوين عند الماتريدي. فما هو التكوين عند الأشعري؟

لتوضيح ذلك نقول:

إنَّ تعلُّقَ القدرة التنجيزي بالمقدورات، إن لوحظ أنّ أثره كون أي وجود، فيُسمّى

---

(1) ولا يؤثر هنا هل تعلقات الإرادة حادثة أو قديمة أو بعضها حادث وبعضها قديم.

نفس التعلق تكويناً، وإن كان أثر التعلق رِزقاً، يُسمى نفس التعلق ترزيقاً، وإن كان أثر التعلق وجود حياة، فيسمى إحياءً، وإن كان إيجاد موتٍ فيُسمى التعلق إماتةً.

فالتكوين إذن عند الأشعري هو وصف لنفس تعلق القدرة التنجيزي بملاحظة أثره. والتكوين عند الماتريدي هو نفس الصفة الأزلية الصادر عنها المكوَّن والمخلوق ... إلخ.

ولذلك فالتكوين عند الأشعري وصفٌ حادثٌ لله تعالى، وهو ليس أمراً وجودياً قائماً بالله تعالى، بل نسبة إضافية بين المخلوق وبين الله تعالى من حيث هو خالق. ولذلك فالتكوين عند الأشعري من صفات الأفعال، بل هو من أوصاف الأفعال، فإن أفعال الله تعالى عند الأشعري هي التعلقات التنجيزية بين القدرة والمقدورات، ثم تتصف تلك التعلقات بكونها تكويناً أو ترزيقاً أو إحياءً أو أماتـةً أو انتقاماً ... إلخ بحسب الأثر المترتب عليها.

وكل أفعال الله تعالى حادثة، لا يوجد فعلٌ قديم لله جل وعزّ؛ لاستحالة كون الفعل قديماً. وأفعال الله تعالى ليست صفات له، ولكن يشتقُّ له جل شأنه منها أوصاف وأسماء.

ولابدَّ ـ هنا ـ من الإشارة إلى الفرق بين الوصف والصفة، فمصطلح الصفة يدل على المعنى القائم بالله تعالى كالقدرة والعلم، ومصطلح الوصف يدل على اللفظ المطلق على الله تعالى كالقادر والخالق والرازق وهكذا. وبعض العلماء قد يطلق الصفة ويريد بها الوصف، والوصف يطلق إما بملاحظة قيام الصفة بالذات أو ثبوتها لها، أو تعلق الصفة بمتعلقاتها أفعالاً كانت أم لا.

والأصل أن إثبات الصفة يكفي فيه دليل قطعيٌّ عقليٌّ أو نقلي، وأما إطلاق الوصف (الذي قد يراد به الاسم أحياناً) فاختلف العلماء فيه، فقال الأشعريُّ: لا يصحُّ إلا بالنقل،

كالأسماء، وقال غيره كالإمام الباقلانيِّ: يصحُّ ولو لم ينقل ما لم يوهم نقصاً لله تعالى، وفصَّل الغزاليُّ فأوقف الأسماء على النقل، وأجاز في الأوصاف ما لم ينقل بالشرط المذكور.

ومَن لم يميز بين الوصف والصفة وأحكام كل منهما، اختلطت عليه الأمور.

وقد نقل بعض العلماء عن الأشعري أنه يقول إنّ وجود العالم يتعلق بخطاب كن، فإن قصد أنَّ نفس وجود العالم أثر لتعلق الكلام وهو «كن»، فهذا غير صحيح، لأنه أثر لتعلق القدرة به لا لتعلق الكلام به، ولكن الصحيح أنَّ نفس الكلام من حيث ما هو، دالٌّ على كل معلوم لله تعالى، ومن المعلومات وجود العالم، وهو مدلول عليه بخطاب كُنْ، وأما إذا كان كُنْ خطاباً لنفس العالم بالوجود، فهو غير معقول لاستحالة أمر المعدوم تنجيزاً، ولأن نفس الوجود ليس من الأمور التي يمكن أن يقع التكليف بها، ولأن الخطاب قديم والعالم حادث، والفرض تعلّقه به تنجيزاً، ولغير ذلك. والله سبحانه وتعالى أعلم.

بيان كون الخلاف في هذه المسألة غير أصليّ:

وأما بيان عدم كون الخلاف في هذه المسألة من الخلاف في الأصول، فنقول:

الأصل تنزيه الله تعالى عن النقص في القدرة، وقد اتفق الأشعري والماتريدي على ذلك.

والخلاف وقع بالضبط في أنّ التعلق الصلوحي القديم والتعلق التنجيزي الحادث هل يرجعان إلى صفة واحدة هي القدرة كما يقول الأشعري، أم إلى صفتين الأولى القدرة ويرجع إليها الصلوحي القديم، والثانية التكوين ويرجع إليها التنجيزي الحادث، كما يقول الماتريدي؟

ومن الظاهر أن هذا الخلاف ليس أصلياً؛ لأن الاتفاق حصل بينهم على ثبوت هذين النوعين من التعلقات، ولو قال واحدٌ: إن الله لا يصح أن يخلق بعض الممكنات لكان خلافاً أصلياً، ولو قال واحدٌ: إن الله لم يخلق بالفعل بعض الممكنات، وقال غيره بل

خلق بالفعل كل الممكنات لكان خلافاً أصلياً. ولكن حقيقة الخلاف بين الإمامين ليست في شيء من ذلك.

والجهة الوحيدة التي يتحقق فيها الخلاف، هي: هل يثبت لله صفة زائدة على القدرة اسمها التكوين أم لا، ومعلوم أن الأصل المتفق عليه عندهما هو أنه يجوز أن يكون ثابتاً من الكمالات لله تعالى غير ما علمنا ثبوته، فإثبات صفة كمال زائدة على القدرة لا تؤدي إلى نقص: لا ينقض هذا الأصل. بخلاف ما لو أثبت واحدٌ صفةً تستلزم التشبيه كالجارحة والحدّ، فإن الخلاف يصير أصلياً عند ذاك.

فظهر بهذا الكلام أن الخلاف في هذه المسألة بين الإمامَيْن ليس أصلياً.

❊ ❊ ❊

المسألة الثانية

قال الأستاذ:

قال الماتريدي: كلام الله تعالى ليس بمسموع وإنما المسموع الدّالُّ عليه.

وقال الأشعري: مسموعٌ كما هو المشهور من حكاية موسى.

قال ابن فورك: المسموع عند قراءة القارئ شيئان: صوت القارئ وكلام الله تعالى.

وقال القاضي الباقلاني: كلام الله غير مسموع على العادة الجارية، ولكن يجوز أن يُسْمِع الله تعالى مَنْ شاء مِنْ خلقه على خلاف قياس العادة من غير واسطة الحروف والصوت.

وقال أبو إسحاق الإسفرايـيني ومَنْ تبعه: إنَّ كلام الله تعالى غير مسموع أصلاً، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي، كذا في البداية.

أقول:

اتفق الإمام الأشعري مع الماتريدي على أن الله تعالى يتصف بصفة نفسية هي الكلام.

وأما الخلاف في كون الكلام مسموعاً أو غير مسموع، فهو ليس في نفس الكلام بل في نسبةِ أمرٍ له تعلّقٌ بالمخلوقات إليه، وهو كونهم يسمعونه أو لا.

وعندي أن الخلاف بينهما يؤول إلى خلاف لفظي في هذه المسألة.

وسوف نبيّن ذلك إن شاء الله تعالى.

فالإمام الماتريدي لا يطلق المسموع إلا على ما اتصل بحاسة السمع وهي الحاسَّة التي يتَّصف بها الإنسان. وعنده أنَّ الذي يتصل بها هو الأصوات وهي تدل على الصفة القديمة، أما عين الصفة القديمة فلا تتصل بالحاسة ولا الحاسة تتصل بها عند الماتريدي وعند الأشعري، فكلاهما ينفي اتصال الخالق بالمخلوق، وهذا أصل، وكلاهما ينفي اتصال نفس الصفة القديمة بالمخلوق أو حلولها فيه، وهذا أصل، ولا خلاف فيه بينهما.

ولكن الخلاف هو في كون الصفة الأزلية مسموعة أو لا، فاشترط الماتريدي لمطلق إطلاق المسموع على الشيء أن يتصل بالحاسة، ولذلك انتفى عنده كون الكلام النفسي مسموعاً بنفسه، بل المسموع هو الدال على الكلام النفسيّ.

وأما الإمام الأشعري فلم يشترط لإطلاق نسبة المسموعية اتصالَ نفس المسموع، بل لو اتصل ما يدل عليه، أو حصل أيُّ إدراك في الحاسة ولو بخلق مباشر من الله تعالىٰ بلا مقدمات ولا أسباب عادية، وكان هذا الإدراك يدلُّ على الصفة الأزلية، لصحَّ عنده إطلاق لفظ المسموع هنا، ولصحَّ أن يقال إنَّ الكلام مسموع.

ولا شكَّ أن الماتريدي لا يمنع أن يخلق الله تعالى إدراكاً مباشرةً في نفس الإنسان، أو صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، كما لا يمنع ذلك الأشعري، ولكن الفرق بينهما في إطلاق المسموع على كلام الله تعالى النفسي بناء على ذلك، أو على نفس ما تمَّ إدراكه مما ذُكِرَ.

فاتضح أنَّ الخلاف يعود إلى اللفظ لا إلى المعنى.

فالاتفاق إذن حاصل على الأصول وهي: إثبات الصفة القديمة، وعدم اتصالها نفسها بالحاسة.

والخلاف انحصر في أنه هل يجب لإطلاق اسم المسموع اتصال نفس المسموع كما عند الماتريدي، أو يكفي حصول إدراك دالٍّ على المسموع سواءً وقع باتصال وبأسباب عادية أم بخلق مباشر من الله تعالى كما عند الأشعري.

وهذا الخلاف ليس أصلياً كما هو واضح.

فمعنى سماع كلام الله تعالى:

عند الأشعري: أن الله تعالى يخلق إدراكاً في الحاسة أو في النفس مما يخلق عادة في الحاسة، وهذا الإدراك يدل على كلام الله تعالى ولا يشترط سبق هذا الخلق بالأسباب العادية كالأصوات وغيرها، ولا يمنع الأشعري بالطبع أن يخلق الله تعالى صوتاً ثم يعقب ذلك بخلق الإدراك الدال على الكلام النفسي.

ومعنى السماع عند الماتريدي:

هو اتصال الصوت مثلاً بالحاسة وكون هذا الصوت دالاً على الكلام القديم.

فكلام الله تعالى على طريقة الإمام الأشعري مسموع بهذا المعنى، ولذلك قال ابن فورك إن المسموع أمران: صوت القارئ وكلام الله، وهو نفس معنى قول الباقلاني: إن كلام الله غير مسموع على العادة الجارية ولكن يجوز أن يُسمع الله تعالى من يشاء من خلقه على خلاف قياس العادة من غير واسطة الحروف والصوت. وهو مبني على الأصل الذي أصَّلناه والفرق الذي نبَّهنا عليه، ومبنيٌّ على قول الأشعري وليس قولاً بذاته، ومعنى كلام الباقلاني إن كلام الله تعالى مسموع ولكن ليس بالطرق العادية التي أشار إليها.

وأما أبو إسحاق فقوله راجع إلى قول الماتريدي، وقد بيّناه.

فما عدا الإمامين الماتريدي والأشعري، فقوله راجع إلى قول واحد منهما، كما ظهر.

فاحرص على أن تفهم هذه المسألة بهذه الصورة لتعرف حقيقة الخلاف ومحلَّه، فربما لا تحظى بنحو هذا الشرح إلا بشقِّ النفس، وإنما هذا بفضل الله تعالى وتوفيقه ومنّته.

❊ ❊ ❊

المسألـة الثالثـة

قال الأستاذ:

قال الماتريدي: صانع العالم موصوفٌ بالحكمة سواءٌ كانت الحكمة بمعنى العلم أو بمعنى الإحكام.

وقال الأشعري: إن كانت الحكمة بمعنى العلم فهي صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، وإن كانت بمعنى الإحكام فهي صفة حادثةٌ من قبيل التكوين، لا يوصف ذات الباري بها.

أقـول:

الحكمة قد تطلق على جعل الشيء في موضع اللائق والمناسب، هذا في أكثر الاستعمالات اللغوية، والمناسبة إما أن تكون بحسب نفس الأمر، فيرجع ذلك إلى التحسين العقلي والتقبيح، أو إلى إرادة الفاعل، فيكون حكيماً إذا فعل كما أراد وقصد، وتطلق أيضاً على العالم بالمناسبات وبما يجب وما يجوز وما يستحيل إما عقلاً أو عادةً أو شرعاً؛ أنه حكيم أو إنَّ عنده حكمةً، وإنْ لم يصدر عنه فعلٌ تنجيزاً.

ولا شكّ أن الله تعالى حكيم، ولا شك أن الحكمة لها علاقة بالعلم من جهة وبالفعل المتقَن من جهة أخرى، ولهذا جاءت أقوال العلماء متفرِّعةً عن هذه المعاني.

فالإمام الماتريدي أطلق القول بأنَّ الله تعالى موصوف بالحكمة، وأن الحكمة وصف على ذات الله تعالى، وهو إما أن يكون راجعاً إلى العلم بالأفعال المتقنة، أو يكون راجعاً إلى صفة التكوين القديمة التي يثبتها الماتريدي، بمعنى أن الإحكام في الأفعال من لوازم التكوين، والتكوين قديم، واللازم لا ينفك عن الملزوم، فالوصف بالحكمة قديم.

ولا تظن أن هذا يتضمن القول بأن الله لم يزل فاعلاً خالقاً بالفعل بأنْ كان منذ الأزل يخلق شيئاً بعد شيء، لا، فالماتريدي لا يقول لا بقدم العالم بشخصه ولا بقدمه بنوعه؛ ولكن قوله هذا يترتَّب على كون الله تعالى متصفاً بالتكوين الذي يتعلَّق فيما لا يزال بكل الموجودات الممكنة، فمن هذا الباب أطلق القول بكون الله حكيماً، وكذلك خالقاً رازقاً منذ الأزل.

وأشار الغزالي إلى أن من لا يعرف الله تعالى لا يسمَّى حكيماً، ومن عرفه فهو حكيم وإن كان ضعيف الفطنة في سائر العلوم الرسمية، ومن عرف الله تعالى كان كلامه مخالفاً لكلام غيره، فإنه قلما يتعرض للجزئيات، بل يكون كلامه كلياً، ولا يتعرض لمصالح عاجلة، بل يتعرض لما ينفع في العاقبة، ولما كان ذلك أظهر أحوال الحكيم عند الناس صاروا يطلقون اسم الحكيم للناطق بها[١].

ولا أعلم نصاً يستدعي النسبة إلى الإمام الماتريدي بأنه يقول بصفة زائدة على العلم والقدرة والتكوين اسمها الحكمة، بل قوله بها راجعٌ إلى ما تقدم[٢].

وهو عندما يصف الله بالحكمة بناءً على كون الأفعال المتقنة من مُتَعلَّقات التكوين، يقول إن هذا الوصف قديم أي صادق وصحيح على الله تعالى حتى قبل إيجاد العالم بالفعل؛ لأن صفة التكوين أزلية كما قلنا.

أما الإمام الأشعري، فلم يثبت صفة زائدة اسمها الحكمة أيضاً، بل أرجع الوصف

---

(1) انظر «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»، للإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، ص٩١ ـ ٩١.

(2) قال مَسْتجِي زاده (ت ١١٥٠هـ ـ ١٧٣٧م) في «المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء» ص١٥٩: «وإن الحكمة ما له عاقبة حميدة، والسفه على ضده، قلتُ: وقد اختلف في حقيقة الحكمة ومقابلها، أعني: السفه، طوائف ثلاث: أعني: الأشعرية والماتريدية والمعتزلة، فعند الأولى: هي ما وقع على قصد فاعله، والسفه على ضده، وعند الثانية: هي ما سمعتَ، وعند الثالثة: هي ما فيه منفعة للفاعل أو لغيره، والسفه على ضدِّه». انتهى. طبعة دار صادر (بيروت) ـ مكتبة الإرشاد(إستانبول) بتحقيق د. سيد باغجوان.

بالحكمة إما إلى العلم بها ذكرنا، كما عند الماتريدي أو إلى الإحكام أي: إحكام الأفعال وإتقانها وهي عبارة عن التعلّقات الحادثة التي آثارها أفعالٌ متقنة[1]، وهذه التعلقات من تعلقات القدرة الراجعة إلى القصد والإرادة التابعة للعلم، وبناءً على هذا فالحكمة من صفات الأفعال عند الإمام الأشعري وليست راجعة إلى نفس الذات ولا إلى صفة قديمة، بل هي وصف للتعلقات الحادثة للقدرة القديمة القائمة بالذات التابعة للإرادة والعلم. والأوصاف التي للأفعال ليست صفات لله تعالى، بمعنى أنها ليست صفات قائمة بذات الله تعالى كما هو معلوم، وإن كانت راجعة إليها. فالحكمة ترجع إلى صفات للأفعال بأنها متقنة مُحكمة، وهذا الأمر ليس معنى قائماً بالله بل بالأفعال، وإن كان مَنشؤُه الله تعالى من حيث هو قادرٌ مريدٌ عالمٌ.

وهذا لا يمنع اشتقاق اسم أو وصف لله تعالى كما قررناه سابقاً، فاشتقاق الأوصاف والأسماء لله تعالى بملاحظة أفعاله جائز بل كثيرٌ وواقعٌ في الشريعة.

ومن هذا نعلم أن هذا الخلاف ليس أصلياً، لأنّه مترتب على التكوين والخلاف فيه

---

(1) جاء في «مجرد مقالات الأشعري» ص٤٨ للإمام ابن فورك (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م): «وأما معنى وصفه بأنه حكيم، فذو وجهين، أحدهما يرجع إلى الاشتقاق من الحكمة، والثاني أن يكون معناه بمعنى مُحكِم. وكان يقول (أي: الأشعري): إن معنى الحكمة معنى العلم، وإنه لم يزل حكيماً على معنى أنه لم يزل عالماً، وإذا كان بمعنى مُحكِم فذلك يرجع إلى نوع ما اشتق له من الفعل». انتهى. [طبعة دار المشرق، تحقيق دانيال جيماريه].

قال الإمام الغزالي: «الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم»، وبيّن بعد ذلك أن أفضل العلوم علم الله تعالى، وكأنه يشير إلى قوله في كتاب التوكل من الإحياء: «ليس في الإمكان أفضل مما كان»، فإن قصد أن ذلك كله، بإرادة الله تعالى فلا يلزمه الجبر ولا الإيجاب على الله تعالى، ولكن على كلامه بعض الإشكالات إذ ظاهره نفي قدرة الله تعالى على خلق عالم أفضل من هذا العالم المشاهد، وذلك ينافي أن الجنة أفضل من هذا العالم، على أن تأويل قوله قد اختلف فيه العلماء وألفوا فيه رسائل عديدة وتباينت مواقفهم منه. ولعل هناك حاجة لكتابة بحث خاص بذلك القول.

ليس أصلياً كما قلنا، نعم هو معنوي ولكن ليس أصلياً، لأن كلاً منهما أثبت لله تعالى أنه متقن لأفعاله، وأنه عالمٌ بها، ولا أحد يقول إنَّ أفعاله واجبة عليه بل هي مخترعة باختياره جل شأنه.

وهذا الخلاف قد يكون لفظياً من جهة أن إطلاق اسم المشتق عند الأشعري على الله تعالى في القدم مجاز؛ لأن الله قادرٌ على الخلق المتقن المحكم وإن لم يخلق، وإذا صحَّح الأشعريُّ كون هذا كافياً لاشتقاق اسم الحكيم، فإطلاق الحكيم على الله تعالى صحيح وحقيقة لغوية في الأزل.

وأما الماتريدي، فإطلاق اسم الحكيم حقيقة لغوية أزلاً لا خلاف.

ولكنَّ اعتبارَ الإحكام من لوازم التكوين بحيث لا يتصور خلافه، بحيث إذا ثبت التكوين أزلاً ثبت الإحكام أزلاً، غير دقيق، لأن الإحكام لو كان لازماً لاستحال أن يخلق الله إلا أفعالاً محكمة تترب عليها الغايات والأغراض!

ولعلّ في بعض كلام الإمام الماتريدي ما قد يفهم منه شيء من ذلك في بعض المسائل، وذلك في نحو تعليله عدم جواز المغفرة والعفو عن الكافر بأن لا يعذب، فقد قال: «إن الكفر قبيح لعينه، لا يحتمل الإطلاق ورفعَ الحرمة، فعلى ذلك عقوبته في الحكمة لا يحتمل الارتفاع والعفو عنه، وسائر المآثم جائزٌ رفع الحرمة عنها في العقل وإباحة ما له من العقوبة، فمثله عقوبته[1]». انتهى. أما قبح الكفر فهو حاصل على معنى أن العقل يحكم بعدم ملاءمته للنفس، لأن النفس بعد معرفتها بأن الحق وجود الله تعالى، تحكم أن كمالها بالاعتقاد بذلك، ولكن من أين يستلزم ذلك استحالة عدم تعذيب الكافر عقلاً؟ إلا بأدلة ترجع إلى الوضع الإلهي شرعاً أو تكويناً، وحينئذ يرجع الكلام في هذه المسألة إلى

---

(١) الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، دار صادر ـ مكتبة الإرشاد، ص٤٥٩. وهذه مسألة معلومة عند الأحناف.

مسألة معرفة وجوب الإيمان، وبطلان الكفر عقلاً عند الماتريدية، ولها موضع خاص سنبحثها فيه[١].

وبناءً على ما مرّ، فهذه المسألة والخلاف فيها متفرعة على ما مضى من الخلاف في التكوين من جهة، وعلى الخلاف في أصول أخرى لغوية أشرنا إليها.

ويوجد كلام آخر على الحكمة صدر عن العلماء ولكن نلتزم نحن بما أوجزه الأستاذ المؤلف من المعاني المذكورة.

* * *

---

(١) بعض الناس يرون أن الماتريدية يبنون قولهم في هذه المسألة ونحوها على المبادئ نفسها التي يقول بها المعتزلة، من الإيجاب على الله، والتحسين والتقبيح العقليين، واستلزامهما الثواب والعقاب عقلاً، ولكني أرى خلاف ذلك كما سأبينه في موضعه بإذن الله تعالى.

المسألة الرابعة

قال الأستاذ:

قال الماتريدي: إن الله تعالى يريد بجميع الكائنات جوهراً أو عرضاً طاعة أو معصية، إلا أن الطاعة تقع بمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه وقدره ورضائه ومحبته وأمره، وأن المعصية تقع بمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه وقدره لا برضائه ومحبته وأمره.

وقال الأشعري: إنّ رضاء الله تعالى ومحبته شامل لجميع الكائنات كإرادته.

أقول:

الإمام الماتريدي يقول: إنَّ إرادة الله تعالى متعلقة بالجواهر والأعراض جميعها، وهذا هو الأصل الذي ذكرناه سابقاً، وهو محل اتفاق بين الماتريدي والأشعري، ثم يقول الماتريدي وهذا التعلق صحيح سواء كانت الأعراض طاعة أم معصية، أي سواء وُصِفَتْ وحكم عليها بأنها طاعة أو معصية، وهذا القول صحيح أيضاً على مذهب الأشعري، ولا خلاف فيه.

ولكن حصل الخلاف فيما وراء ذلك، وهو أن الطاعة تقع بمشيئة الله تعالى كما قالا، وتكون محل رضى الله تعالى اتفاقاً، وأما المعصية فمع وقوعها بإرادة الله اتفاقاً إلا أنها تكون ليست في محل رضاه بل سخطه ونهيه عند الإمام الماتريدي.

وأما الإمام الأشعري فنقل الأستاذ عنه أن محبة الله شاملة لجميع الأعراض طاعة كانت أو معصية، وفي هذا إطلاق القول بأن الله تعالى يحب المعصية.

والصحيح أن مذهب الأشعري ليس كذلك، بل قد أطلق القول بأن الله يحب المعصية معاقباً عليها كما يحب الطاعة مثاباً عليها، ويوجد فرق بين هذا وبين ما ذكره الأستاذ ابن كمال باشا وغيره عن الإمام الأشعري.

ولذلك فلو نقل عن الأشعري أنه يقول إن الله يحب جميع المخلوقات، فهذا لا يستلزم رضاه عنها إلا بذلك القيد الذي ذكرناه أما مطلقاً عن القيد فلا.

ومما يوضح تقرير ذلك من كلام الإمام الأشعريِّ، ما نقله عنه الإمام ابن فورك في مجرد المقالات، فقال: «فأما ما يوصف به بأنه مُحِبٌّ راضٍ، أو ساخط، معادٍ، فذلك عنده يرجع إلى الإرادة، وهو أنه كان يقول **إن رضا الله تعالى عن المؤمنين إرادتُه أن يثيبهم ويمدحهم، وسخطه على الكافرين إرادتُه أنْ يعاقبهم ويذمهم**، وكذلك **محبته وعداوته**. وكذلك كان يقول معنى رحمته إنه يرجع إلى الإرادة وإنها **إذا تعلقت على وجه مخصوص كانت رحمة**، وإذا تعلقت على خلاف ذلك الوجه كانت سخطا وعداوة. واختلاف تعلقها على حسب اختلاف الأحوال المعلومات على ما سبق في العلم والحكم من الله تعالى في أفعالهم، وعليه مجرى جميع ذلك[١]». انتهى.

وقال أيضاً: «وقد فسَّرنا معنى الحب والود على أصله، وأن ذلك يرجع إلى الإرادة وهو إرادته الخيرَ لمن علم منه الخير، إذا خصصنا بذلك أهل الخير، وكان لا يفرق بين الودِّ والحب والإرادة والمشيئة والرضا، وكان لا يقول إن شيئاً منها يخصُّ بعضَ المرادات دون بعضٍ، بل كان يقول إن كل واحد منها بمعنى صاحبه، على جهة التقييد الذي يزول معه الإيهام، وهو أن المؤمن محبوب لله تعالى أن يكون مؤمناً، من أهل الخير كما علمَه، والكافر أيضاً مراد أن يكون كافراً كما علم من أهل الشر، ومحبّ أن يكون ذلك كذلك كما علم،

(١) ابن فورك، نقلاً عن الإمام الأشعري في كتاب مجرد مقالات الأشعري، ص٤٥.

وكذلك كان يقول في الرضا والاصطفاء والاختيار، ويقيد اللفظ بذلك حتى لا يتوهَّم فيه الخطأ[١]». انتهى.

وكلمة المحبة عند الأشعري ليست مساوية للإرادة بلا تقييد كما هو واضح بعدما شرحناه، أي ليست مساوية لها في المعنى، ولا المحبة صفة معنى قائم بالذات كما هي الإرادة بل الرضا والسخط يكون من لوازم الأمر والنهي، فالذي يرضاه الله هو الذي يأمر به والذي يسخط عليه ينهى عنه.

فالمحبة عنده إذن هي الإرادة منظوراً إليها حال تعلقاً بنوع من أنواع التعلقات. فشابه ذلك النسبة بين الرازقية وبين أصل القدرة، أو أصل الخالقية.

وقد يقول قائل: لو كانت المحبة عين الإرادة بالتقييد الذي ذكرتموه، لوقع جميع ما يحبه الله تعالى، ولو سلمنا ذلك فلا نسلم ما يلزم من عقاب كل عاصٍ واستحالة العفو بلا توبة، وهذا خلاف مذهب أهل الحق. وبيان اللزوم أنا كما قلنا: المحبة تتعلق بالمعصية معاقباً عليها، أي بشرط العقاب عليها، ولو كانت المحبة والرضا نفس الإرادة، لوقعت كل معصية معاقباً عليها ولاستحال تخلف العقاب عن المعصية، وهو المعبّرُ عنه بجواز العفو ولو بدون توبة. ومعلوم أن الأشعري لا يقول بذلك.

والجواب: أنَّ ذلك غير مردود إلا قولك: «يلزم وقوع العقاب على كل معصية، فلا يمكن العفو عن المعاصي مطلقاً»، فهذا غير لازم، لأنا نوقف المعصية أصلاً على إرادة الله تعالى، ابتداء وانتهاء، فلا يلزم وقوع جميع ذلك، ولا رفع جميعه.

وعند اتضاح هذا القول، يرجع قول الأشعري إلى قول الإمام أبي حنيفة والماتريدي كما هو واضح، أو يبقى الخلاف لفظياً، وهو على جميع الأحوال ليس بأصلي.

---

(١)ابن فورك نقلا عن الإمام الأشعري في كتاب مجرد مقالات الأشعري، ص٥١.

وبهذا يتبين خطأ من أطلق القول بأن الأشعري يقول: إن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد.

ملاحظة: يوجد وجه واحد يكون قول الأستاذ ابن كمال باشا صحيحاً أو يكاد بناءً عليه، وهو أنه أطلق القول بأنه كما أن الإرادة متعلقة بجميع الكائنات فكذلك المحبة والرضا متعلقان بجميع الكائنات. وهذا الوجه الذي يصح به أن تقول إن الله خلق كل شيء بإرادته ورضي به على ما هو عليه وما إليه يصير، فالطاعة يثاب عليها والمعصية يعاقب عليها، فالمحبة متعلقة بالطاعة بقيد الثواب. وهذا قريب من القول بأنها متعلقة بالطاعة والعقاب. وبهذا يكون قريباً من تعلقات الإرادة. إلا أنا عرفنا الفرق بين هذا وبين تعلقات الإرادة في البيان السابق، فهذا الوجه متكلَّف بعيدُ الصحة. ولكن ذكرناه لاحتمال خطوره على ذهن القارئ، فتعلق الإرادة بالطاعة غير مشروط بتعلقها بالثواب، بخلاف الرضا فهو مشروط، وكذلك تعلق الإرادة بالمعصية غير مشروط بتعلقها بالعقاب عليها، بخلاف المحبة فإنها متعلقة بالمعصية بشرط كونها معاقباً عليها. وبهذا يكون الفرق قد ازداد وضوحاً.



المسألة الخامسة

قال الأستاذ:

تكليف ما لا يطاق ليس بجائز عند الماتريدي، وتحميل ما لا يطاق عنده جائز.

وكلاهما جائز عند الأشعري.

أقول:

هنا مفاهيم يجب أن نبيّنها قبل الشروع في هذه المسألة.

التكليف: هو إلزام ما فيه كلفة أو طلب ما فيه كلفة للفاعل ابتداءً بحيث لو أتى به يثاب ولو امتنع عنه يعاقب عليه أو يُذمّ. وقد يقول البعض إن التكليف مجرد توجيه الخطاب إلى المكلَّف، ولا يشترط فيه أن يكون غايته الإتيان بالفعل، بل لو جرَّد نيته نحو ذلك لكفى، فبناءً على الأول لا يُتصور التكليف أن يكون متعلقاً بالمحالات عادة أو عقلاً. وعلى الثاني لا مانع من ذلك.

والمحال: إما محالٌ عادةً كحمل الإنسان جبلاً، أو عقلاً كالجمع بين الضدَّيْن أو النقيضَيْن.

وأما عبارة «ما لا يطاق» فلا يشترط أن يكون محالاً، بل قد يكون جائزاً ولكنه خارج عن استطاعة الإنسان وقدرته وطاقته، وقد يدخل فيها المحال عادةً، وما هو أقل من ذلك فبعض الناس يطيقون حمل برميل نفطٍ مثلاً، وبعضهم لا يطيقون ذلك، وبعضهم يطيقون الركض بسرعة معينة وبعضهم لا يطيقون ذلك، وكذلك القدرة على تحمل الجوع والعطش تتفاوت.

والإمام الماتريدي منع التكليف بما لا يطاق؛ لأن المقصود بالتكليف الإتيان بالمكلَّف به، وهذا شرطه الاستطاعة، لا مجرد توجه الخطاب وترتُّب ما هو أقل من القيام بالفعل.

والإمام الأشعري أجاز التكليف بما لا يطاق؛ لأنه لم يشترط في التكليف أن يكون غايته الإتيان بالمكلّف به، وتنجيزه فعلاً، بل ربَّما يكفي عنده توجيه النية لذلك على تقدير الاستطاعة.

وبناءً على ذلك حصل الخلاف، ولذلك قال بعض المحققين يقرب أن يكون الخلاف لفظياً في هذه المسألة، لأنه ليس واقعاً على نفس المحل.

والإمام الأشعري استدل على قوله بقول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ والتحميل عنده تحميل تكليف، ولو لم يكن التحميل بما لا يطاق جائزاً لما صحّت الاستعاذة منه.

وأما الماتريدي، ففرَّقَ بين التكليف والتحميل، فالتكليف طلب الفعل أو الإلزام به مع ترتيب الثواب والعقاب بحسب ما مر، وأما التحميل فمن دون ترتب ثواب ولا عقاب، وليس هو تكليفاً إذ جاز أن يحمِّلَ أحداً بحيث لا يُطيق فيموت بحمله[1].

---

(١) أشار إلى هذا المعنى الذي ذكرناه أبو عَذَبة في كتاب «الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية» في ذكر جواب الماتريدية عن استدلال الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾،ص١٢٩ فقال: «وأجيب عن هذه الآية بأنَّ الاستعاذة من التحميل لا من التكليف، إذ جائز أن يحمل أحداً بحيث لا يطيق فيموت بحمله، لكن لا يجوز أن يكلفه حمل جبل بحيث إذا فعل أثابه وإلا عاقبه». انتهى. [طبعة دار سبيل الرشاد، (١٤١٦هـ / ١٩٩٦م)، ت. د.علي فريد دحروج]، ويقرب منه ما ورد في «نظم الفرائد وجمع الفوائد» تأليف شيخ زاده (ت ٩٤٤هـ / ١٥٣٧م) ص٢٠٧: «وإنا لا نسلم دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا...﴾ على ذلك، بل دلالته على عدم التحميل بما يطاق مما لا يورث التعذيب والهلاك». انتهى. [طبعة دار ابن حزم، بعناية: بسام الجابي].

وقد ذكر الإمام البيضاوي طريقتي الإمامين الأشعري والماتريدي في تفسيره فقال: «﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ من البلاء والعقوبة، أو من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق وإلا لما سئل التخلص منه». انتهى.

وقال بعض العلماء إن الأشعري لم يصرّح بجواز التكليف بما لا يطاق، وإنما استلزمه من بعض ما قاله المتأخرون عنه، ولكني رأيت في كتاب مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري للإمام ابن فورك قال: «وذكر في كتاب النوادر في باب الترك أنه **لو ورد أمره بالجمع بين الضدين لم يكن منه سفهاً ولا كان منه مستحيلاً**»، وقال الإمام ابن فورك أيضاً في توضيح مذهب الأشعري «وكان يقول إن الأمر بما لا يستطيعه المأمور على قسمين، تارة يكون لترك المأمور ذلك واشتغاله بضده واختياره له وعليه، وتارة يكون لعجزه، وأما الحال التي يفقد فيها استطاعة المأمور به للترك، فإنه لا ينكر أن يقترن بها الأمر بالمأمور به، وعلى ذلك وردت الأوامر. فأما الحالة التي يفقد فيها الاستطاعة للعجز، **فإن ذلك مما لم يوجد التكليف في مثلها**، ولو قُدّر وروده وتوهّم كونه لم يكن ذلك مستحيلاً ولا كان في صفته سفها ولا منه عبثاً». انتهى.

هذا كلام الأشعري، وهو واضح سهلٌ، ومن البيّن أنه يجيز التكليف بما لا يطاق عقلاً فقط لا فعلاً وواقعاً.

❋ ❋ ❋

المسألة السادسة

قال الأستاذ:

قال الماتريدي: بعض الأحكام المتعلقة بالتكليف معلومٌ بالعقل، لأن العقل آلةٌ يُدْرَك بها حُسْنُ بعض الأشياء وقُبحها، وبها يُدْرَكُ وجوبُ الإيمان وشكرُ المنعم، وإن المعرِّف والموجِبَ هو الله تعالى لكن بواسطة العقل، كما أن الرسول مُعرِّفُ الوجوب، والموجبُ الحقيقيُّ هو الله تعالى لكن بواسطة الرسول ﷺ، حتى قال: «لا عُذرَ لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والأرض» و«لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم».

وقال الأشعري: لا يجب شيء ولا يحرم إلا بالشرع لا بالعقل، وإن كان للعقل أن يُدرِك حُسنَ بعض الأشياء وقبحها، وعند الأشعري: جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف مُتَلَقَّاةٌ بالسَّمْعِ.

أقول:

هذه المسألة مبنية على مسألة الحسن والقبح هل هما ذاتيان أم لا، ولذلك فقبل أن نوضِّحها، لابدّ أن نشرح أساس مسألة الحسن والقبح.

اشتهر عن علماء الكلام أن الحُسنَ والقبح يطلقان على عدة معان.

الأول: الملائم للإنسان والمنافر له، فيطلق على الملائم أنه حسنٌ، وعلى المنافر أنه قبيح.

الثاني: صفة الكمال وصفة النقص، كالعلم **فلا شك** أنه كمال من حيث ذاته، وهو حسن، والجهل يطلق عليه أنه قبيح.

وهذان المعنيان عقليان، أي يُدْرَكان بلا توسُّط الشرع، كما قد يأتي الشرع بهما، فيكفي أن يُعْمِل الإنسان عقله فيهما، ليدرك حسنَ ما تحتهما أو قبحه، ولا يخفى أن المعنى الأول له جهة عملية، ولذلك يجب ملاحظة أن إطلاق اسم الحسن على الملائم، إنما يصح بملاحظة جهة نفعه وملاءمته لِـمَنْ يُسمِّيه بذلك، ولا يستحيل أنَّ هذا الفعل نفسه قد يُسَمَّى قبيحاً من جهة أخرى وبالنظر لشخص آخر، فهذا الحكم تعرض له النسبة والتقييد.

وأما المعنى الثاني فيشبه أن يكون عاماً مطلقاً غير مقيد، إلا بقيود اعتبارية لا لذات الأمر.

كما لو حُكم على تعلم السحر أنه قبيح، فإطلاق هذا الحكم على تعلم السحر لا يلاحظ فيه مجرد كونه علماً ومُدركاً، فهو من هذه الجهة حسنٌ بلا ريب، ولكن يلاحظ فيه أن أكثر الذين يتعلمونه يغلب عليهم ميلهم للشر، فيطلق هذا الحكم الغالب على السحرة على نفس تعلم السحر.

الثالث: أما المعنى الثالث للحسن والقبح فهو ترتب الثواب والعقاب على الشيء، أي إن الفعل يطلق عليه إنه حسن إذا ترتب الثواب على فعله والعقاب على تركه، ويقال إنه قبيح إذا ترتب العقاب على فعله والثواب على تركه والكف عنه. وهذا الثواب والعقاب قد يكون منشأه العادة وقد يكون الشرع، ولا خلاف في جواز كونهما منشأين لترتب العقاب والثواب على الأفعال، من جهة مطلقة، بلا اعتبار الشرع وعدمه، فالناس يحكمون بناء على العرف، ويعاقبون بناء على ذلك أيضاً، ولا يلزم أن يكون حكمهم معتبراً عند الشريعة، ولكنهم يصححون بناء الحكم على العرف، وهذا مما لا ينبغي حصول خلاف فيه، لأنه واقع مشاهد. ولكن محلَّ الكلام أنَّ العقل هل يمكن أن يدرك ترتب

الثواب الأخروي أو الدنيوي الشرعي على فعلٍ ما، دون الاستمداد من نفس الشريعة، وكذلك بالنسبة للعقاب.

وبعبارة أخرى هل توجد علاقة عقلية ـ أي: يمكن إدراكها بالعقل ـ بين الفعل وبين الثواب والعقاب، أم إن هذه العلاقة جَعْلِيَّةٌ مَحْضَةٌ، بمعنى أن الشارع يجعلها ويثبتها بمحض إرادته ولو شاء أن لا يثبتها لما كان هناك مانع مطلقاً عند العقل.

ولا خلاف بين علماء المذاهب والفرق الإسلامية في أن الحسن والقبح بالمعنَيَيْن الأوّلَيْن عقليان، أي يمكن إدراكهما بالعقل، بلا شرط وجود الشريعة، ولكنّ محلَّ الخلاف إنّما وقع في المعنى الثالث للحسن والقبح بحسب ما وضحناه أخيراً.

فقال بعض: إنَّ العقل يمكن أن يدرك حكم الفعل الإنساني كما هو عند الله تعالى، بمجرد العقل، ويمكن أن يحكم بمحض العقل بترتب الثواب والعقاب على الأفعال، بلا توقف على ورود الشريعة وإرسال الأنبياء.

وقال بعض: لا يمكن ذلك، بل لا يحكم بهذا إلا بعد ورود الشريعة، واستمداداً من نفس الشرع المنزل منْ عند الله، ولا توجد هناك علاقة عقلية بين الفعل وبين الثواب والعقاب عليه عند الله تعالى.

وبعضهم خصص المعرفة العقية ببعض الأحكام، ولم يعمم، مع اختلاف في مأخذه.

هذه هي صورة المسألة، وأساسها العميق هو، هل للأشياء والأفعال حسن وقبح في نفس الأمر، بحيث إذا أدركه العالِـم فيصحُّ أن يكون هذا الإدراك باعثاً له أو موجباً ليفعل الحسَن ويترك القبيح، هذا هو أصل المسألة، هل هناك تلازم بين الحسن والقبح وفعل الفاعل وإرادته للحسن وتركه للقبيح؟

وأيضاً هل تَرتُّب الثواب على الفعل والعقاب على الترك من مستلزمات نفس الفعل أم هو من الأمور المترتبة على إرادة مستقلة للفاعل المختار؟

اتفق أهل السنة جميعهم بمن فيهم الماتريدية على أنَّ كلَّ ذلك للفاعل المختار، فلا إيجاب ولا لزوماً ذاتياً بين الحسن والقبح وبين الأفعال أو قيام الفاعل بالحسن مثلاً[١]. بمعنى أن الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب بإرادة الله تعالى اتفاقاً بين الأشاعرة، ولم يستثنوا مسألة منه، أما عند الماتريدية فقالوا بوجود الحسن والقبح للأشياء ولم يعلقوها على الذات أو الصفات أو الإضافات والاعتبارات بل على المعنى العام، ولكن ذلك لا يستلزم الإيجاب على الله تعالى، بل إثبات الحكم تابع لإرادة الله تعالى، إلا أنه تعالى لا يحكم إلا بما يوافق ما ثبت من حسن أو قبح، ولذلك ورد عنهم أنه لا يصح العفو عقلا عن الكافر، وأما المعتزلة فقالوا إنَّ ثبوت الحسن والقبح يستلزم حكمَ الله تعالى، ومن ههنا أوجبوا الصلاح والأصلح عليه جلّ شأنه.

فقد وقع الاتفاق بين أهل السنة إذن على أن الحاكم بالفعل هو الله تعالى بإرادته، ولم يقولوا بالإيجاب عليه.

أما غيرهم فقال إن الحسن والقبح بهذا المعنى ذاتيان، ويستحيل انفكاكهما، ولذلك نتج عندهم مسألة الوجوب ومسألة الصلاح والأصلح، فمسألة الوجوب قال بها الفلاسفة، والصلاح والأصلح قال بها المعتزلة، وقال الشيعة أحياناً بقول الفلاسفة وأحياناً بقول المعتزلة.

---

(١) مما يوضح ذلك ما ذكره العلامة محب الدين البهاري في «مسلَّم الثبوت» حيث قال: «لا حكم إلا من الله تعالى، لا نزاع في أن الفعل حسن وقبيح عقلاً بمعنى صفة الكمال والنقصان، أو بمعنى ملاءمة الغرض الدنياوي ومنافرته، بل بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه ومقابلهما ـ أي في هذا حصل الخلاف ـ، فعند الأشاعرة: شرعيٌّ، أي بجعله فقط، فما أمرَ به فهو حسنٌ، وما نهى عنه فهو قبيح، ولو انعكس الأمر لانعكس الأمر. وعندنا ـ أي الماتريدية ـ وعند المعتزلة عقليٌّ أي لا يتوقف على الشرع، لكن عندنا لا يستلزم حكماً في العبد بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح، فما لم يحكم، ليس هناك حكمٌ، ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف، بخلاف المعتزلة والإمامية والكرامية والبراهمة فإنه عندهم يوجب الحكمَ، فلولا الشرع وكانت الأفعال لوجبت الأحكام». انتهى.

فإذا كان أهل السنة متفقين على ما ذكرناه، فما هو وجه الفرق بين قول الأشاعرة وقول الماتريدية إذن؟

إن الماتريدية قالوا، لا شك أن الثواب والعقاب بإرادة الله، وأنه هو **الواضع** لذلك والجاعل له، وأن ترتُّبَ الثواب والعقاب على الأفعال بجعل الله تعالى.

والله جلّ شأنه جعل مناسبات بين الأفعال وبين آثارها، وجعل في عقولنا قدرة على إدراك هذه المناسبات التي وضعها هو جل وعز، وإدراك عقولنا لهذه المناسبات يتمايز قوة وضعفاً، بحيث إننا في بعض الأحوال نستطيع إدراك بعضها بلا توقف على معرفة الشريعة، ونستطيع أن نجزم بالعقل بأن ما أدركناه مطابق لحكم الله تعالى الذي لو نزلت الشريعة لما أتت إلا به، فصار العقل هنا آلة لمعرفة الثبوت والوجوب الذي أثبته الله تعالى، وليس نفس العقل هو المثبت، ولا الأمور في نفسها تقتضي هذا الترتيب.

ومن الواضح أن هذا القدر، لا يوجد فيه أي خلاف مع الأصل الذي وضحناه في مسألة الحسن والقبح، وهم لا يخالفون الأشاعرة في ذلك. وربما يكون هناك وجه خلاف إذا لاحظنا ما ذكر عن بعض الماتريدية الذين أطلقوا القول بأن العقل حاكم في بعض المسائل، وأن الله تعالى لا يصح أن يعفو عن الكافر مثلاً أو أن لا يعذبه في نظر العقل. فلا شكَّ أنهم إذا أرجعوا هذا الحكم إلى الأمر في نفسه بأيِّ جهة كانت، فهذا يستلزم إخراجه من حيز الإمكان بالنسبة لقدرة الملك الديان، وإيجاب القول بأنه لا يملك إلا أن يفعله، لكنَّ هذا القصد يندفع، إذا لاحظنا أنه أطلقوا القول بأن الله تعالى هو الحاكم، ولكنه لا يحكم إلا بحسب الحكمة، فيكون المرجع هنا الحكمة، إن كانت صفة لله تعالى زائدة على الإرادة، فينشأ عن ذلك أن تعلقات الإرادة مقيدة بما تجيزه الحكمة أو تقتضيه، فإن أرجعنا تعلقات الحكمة أيضاً إلى نفس الأمر، فهذا موافقة للاعتزال! ولكن إذا أرجعناه إلى إرادة

الله تعالى واختياره، فلا خلاف إذن، ولكن تنتفي الحاجة إلى اعتبار الحكمة صفة زائدة على الإرادة كما قلنا[١].

وأما الأشاعرة، فقالوا إن العقل وإن لاحظ المناسبة بين ما قلتم، إلا إنه لا يستطيع الجزم والحكم بأن ما أدركه هو قطعاً الذي سوف يحصل. ولذلك فلا حكم للعقل مطلقاً في هذه الحالة، والحكم إنما هو للشريعة.

وبهذا يتضح أن الفريقين اتفقا على الأصل الكبير الذي ذكرناه ولم يخالفه واحدٌ منهما. وإنما وقع الخلاف بينهما في أمر آخر، وهو هل آلة إدراك الأحكام منحصرة في الشرع فقط، أم إن العقل يمكن أن يدركها. وهذا ليس خلافاً في نفس ذلك الأصل كما هو ظاهر.

ولذلك قال الماتريدية: إن الله تعالى قد وضع من الدلائل والأمارات على وجوده وعلى وجوب الإيمان به، ما يستقل العقل إذا أدركه بالعلم بالوجوب، وبترتب الثواب على الإيمان وترتب العقاب على الكفران[٢].

---

(١) وقد يقول قائل: إنَّ مفهوم المؤمن يشتمل على خبر الله تعالى بأنه موافق لما أمره به، وهذا يتضمن أنه لا بدَّ صائر إلى الجنة، لا إلى النار، وإلى الثواب لا إلى العذاب، لأنه مفهوم شرعيٌّ، فإن قلنا إن المؤمن مع ملاحظة هذه الجهة، يجوز أن يودى به إلى النار، وأن الكافر يجوز ألا يُدخّلَ في النار، فإنا نتناقض مع الخبر الأكيد المنافي لذلك، وهذا تناقض في نظر العقل. وبهذه الجهة يمكن القول بأن العقل يحكم بقطعية انتفاء الخلود في النار للمؤمن، وبقطعية خلود الكافر في النار، وعدم العفو عنه، ولكن لا شك أن الحكم بهذا القطع وإن كان عقليا إلا أنه استنبطه واعتمد فيه على مقدمة نقلية، وهي الخبر الإلهي بمصيرهما، فالدليل كله إذن نقليٌّ لا عقليٌّ، وإن كان الحكم المذكور عقليا. فإن أريد نحو ذلك فلا خلاف.

(٢) وقد وجهت إلي بعض طالبات العلم النجيبات سؤالاً متعلقاً بهذه المسألة، سأورده مع جوابه هنا لعل فيه فائدة:

السؤال:

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: =

= فهناك أسئلة أرجو أن أجد لها جواباً من مشايخنا الكرام حفظهم الله، ونفع بعلمهم.

١ـ من المعلوم أن هناك خلافاً بين الأشاعرة والماتريدية في التكليف، فعند الأشاعرة لا يكلف الإنسان بشيء إلا بعد أن تبلغه الدعوة، وعند الماتريدية يكلف بالمعرفة فقط وإن لم تبلغه الدعوة.

وسؤالي هو: ما هو ضابط المعرفة عندهم، هل المقصود منه الإيمان بوجود إله فقط، أم بوجوده مع إثبات صفاته؟ فمثلاً: من لم تبلغه الدعوة لكنه آمن بوجود إله إلا أنه لم يؤمن بوحدانيته، أو ببقائه، فهل ينجيه ذلك عندهم أم لا؟

فإن كان لا ينجيه وهو ظاهر قولهم، فإلى أي حد يكلف بالمعرفة، وما هي الصفات التي يجب أن يعرفها حتى ينقذ نفسه من النار، هل هي الوجود والوحدانية فقط، أم كل الصفات التي يستدل عليها بالعقل، ولا تتوقف معرفتها على ثبوت المعجزة؟

٢ـ الوهابية ينكرون الدليل العقلي ويأخذون بدليل الفطرة، فهل معنى هذا أنهم كالماتريدية يقولون بتكليف من لم تبلغه الدعوة بأصل الإيمان؟

وعلى هذا فيكون الفرق بينهم وبين الماتريدية في هذه المسألة إنما هو في أنهم أوجبوا الإيمان بدليل الفطرة المتوهم، والماتريدية أوجبوه بدليل العقل؟

وما هو قول الوهابية عن أهل الفترة؟

٣ـ هل خالف أحد من أئمة أهل السنة سواء الأشاعرة والماتريدية في مسألة الفطرة فقال بما يقوله الوهابية؟

أرجو أن تكون أسئلتي واضحة، وجزاكم الله خيراً.

الجواب

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد،

فإنني أشكر الأخت الفاضلة (....) على حرصها على الازدياد من العلم، وعلى أسئلتها المتميزة الدالة على أنها تبذل جهداً طيباً في فهم كلام أهل السنة الأشاعرة، ويدلُّ أيضاً على أنها تريد معرفة جهات الرجحان لأدلة ومواقف الأشاعرة في مختلف المسائل على غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى.

الأساس الذي يبني عليه الأشاعرة قولهم في هذه المسألة هو أنه لا تلازم بين إدراك المعارف وإثبات الأحكام الشرعية، فقد يتمكن الإنسان بعقله من أن يعرف الحق في بعض المسائل، كإثبات وجود الله =

= تعالى، واستحالة عدمه، وكنفي الشرك وتعدد الآلهة، ولكن مجرد معرفته بعقله لهذه المعارف لا يستلزم عندهم أن يجب عليه الإيمان بذلك وجوباً يترتب عليه العقاب والثواب.

أما المعتزلة فقد أوجبوا ذلك بناء على الحسن والقبح العقليين، في كثير من المسائل الشرعية (عقائد وأحكام عملية)، وفرقوا بين ما عرفوه بعقولهم وبين ما لم يعرفوه بأن ما عرفوه قد قام عليه الدليل العقلي وما لم يعرفوه لا دليل عليه، ولذلك فإنهم يلجؤون إلى الشريعة، ولا يستغنون عنها، ويستحيل عندهم مخالفة الشرع للعقل، على خلاف بينهم وبين أهل السنة في ما عقلوه صواباً وباطلاً، أما القاعدة فلم يخالفوها.

وأما الماتريدية، فقالوا إن معرفة الله تعالى واجبة على الإنسان، والحجة عندهم في ذلك راجعة إلى أن الله تعالى قد أقام من الدلائل على وجوده ما يكفي العاقل لمعرفة الوجود، فكانت تلك الدلائل الظاهرة كافية لمعرفة الاستلزام بين المعرفة والحكم الشرعي.

وإيجاب المعرفة عند الماتريدية بإيجاب الله تعالى لكن بشرط العقل، والعقل المطلق لي بكاف في الوجوب بل بشرط البلوغ، وقد نصَّ الأحناف على أن الواجب على الإنسان العاقل هو معرفة الصانع للعالم معرفة برهانية، لا معرفة حقيقة الله تعالى، لأنها غير معلومة للبشر، وأما المعرفة الإلهامية فمع جوازها إلا أنها لا تكليف بها لأنها منح إلهية، ولا تكليف بمثلها إجماعاً. والمقصود بالمعرفة البرهانية أن يعلم بالدليل القطعي وجودَه تعالى وما يجب وما يستحيل عليه.

قال الإمام أبو اليسر البزدويُّ: «فالله تعالى هو الموجب لكن بسبب العقل، فيكون العقل عندهم سبباً للوجوب». انتهى.

قال الإمام أبو المعين النسفي: «من لم يبلغه الوحي وهو عاقل، ولم يعرف ربه هل يكون معذوراً أم لا؟ عندنا لا يكون معذوراً ويجب عليه أن يستدلَّ بأن للعالم صانعاً كما استدلَّ أهل الكهف حيث قالوا: ﴿رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وكإبراهيم عليه السلام: ﴿ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾.

وقال المعتزلة: لا يجب أن يستدل بالعقل، ولكن العقل يوجب عليه أن يعرف الله تعالى». انتهى.

قال العلامة البياضي في إشارات المرام من عبارات الإمام، ص٥٤، وهو من الكتب المفيدة المحققة على مذهب الأحناف في علم التوحيد: «ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال: معرفة وجوده تعالى، ووحدته، وعلمه، وقدرته، وكلامه، وإرادته، وحدوث العالم، ودلالة المعجزة على صدق الرسول، ويجب تصديقه، ويحرم الكفر والتكذيب به لا من البعثة وبلوغ الدعوة. =

= والحسنُ بمعنى استحقاق المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده إجمالا عقليٌّ أي يعلم به بحكم الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة كما في التوضيح وغيره، لا بإيجاب العقل للحسن والقبح، ولا مطلقا كما زعمته المعتزلة». انتهى.

وتأملي في الآيات لتعرفي الاستدلال الذي اعتمده العلماء مطلقاً، واتخذه الأحناف على وجوب المعرفة بالعقل، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ * وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأٓفِلِينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيْـًٔاۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًاۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًاۚ فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ * وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾، فهذا تأمل عقليٌّ، والعقليُّ لا ينفصل عن النفسي والروحي عند من يعقل لا عند من لا يعقل إذ يتصور التأمل العقليَّ مجرد تصور ألفاظ ورسوم في الخيال والحافظة، فيظنُّ لجهله أنه إذا كان هذا هو النظر العقلي فكيف يمكن أن يفضي هذا إلى الإيمان!

وقد بين الله تعالى في كتابه العزيز أن تلك الحجة آتاها الله تعالى إبراهيمَ على قومه، ولا يغيب عن الذهن أن إبراهيم لم يكن ضالاً من قبل بل كانت هذه الحجة على قومه، أي إنه أتى بهذه الحجة ليقيمها على قومه المنكرين لهذه العقيدة.

وأما الوهابية:

فالفطرة عندهم هي أحد الأدلة على الله تعالى، وليست هي الدليل الوحيد، ويوجد خلاف بينهم في تقرير الطريق لمعرفة الله تعالى، وما قرره ابن تيمية أن العقل يكفي في معرفة وجود الله تعالى والاستدلال على صفاته وما يجوز وما يستحيل عليه، ولا يضر بعد ذلك معرفة ذلك من الشريعة، فمعرفة الله تعالى وأصول الدين تصحُّ عنده بالأدلة العقلية والنقلية، وكل منهما كافٍ لذلك، ويقصد بالأدلة العقلية الأدلية النظرية المؤلفة من مقدمات تستلزم نتائج بالنظر العقليِّ، والمقدمات منها بديهيات ومنها نظريات،=

= فلا يخالف ابن تيمية في هذا الامر خلافاً لما يزعمه بعض الجهلة الذين سفهوا أنفسهم من العلمانيين المتسترين بالإسلام الذين يظهرون أنفسهم أعلم بابن تيمية منه، فينسبون إليه أنه ينفي الأدلة العقلية على وجود الله تعالى وعلى أصول الدين، ولا يخفى على العاقل أن هذا مجرد كذب عليه.

وخلافنا مع ابن تيمية كخلافه معنا، فليس موضع الخلاف أنه يعارضنا في أن الإله يمكن أن تقوم الأدلة العقلية النظرية دليلاً عليه، بل هو يصرح بأن هناك أدلة عقلية نظرية قطعية على وجود الله تعالى، ولكن الخلاف في أنه أي دليل من الأدلة هو الصحيح، فهو يقول بأدلة معينة ويعارض بعض أدلة قال بها أهل السنة، ويوجد اشتراك معه في بعض الأدلة، ولكن النزاع بعد ذلك قد يوجد فيما يستلزمه ذلك الدليل من لوزام بعد الاتفاق على إثباته وجود الله تعالى. والسبب في معارضته لبعض لأدلة التي يقول بها أهل السنة أن تلك الأدلة كما تدل على وجود الله تعالى فإنها تدلُّ على لزوم نفي قيام الحوادث بذاته جلَّ شأنه، ولذلك فإنا نراه قد بذل جهودا كبيرة في محاولة نفي تلك الأدلة على وجه الخصوص، أما الأدلة التي تدلُّ على وجود الله تعالى، وقد لا تكون دلالتها على نفي قيام الحوادث بالله تعالى ولا دلالتها على نفي التشبيه ضرورية بل نظرية أو بواسطة، فقد يقول بها ابن تيمية، ثم يحاول أن يبين بعد ذلك أنها لا تعارض ما يقرره من عقائد أشرنا إليها. فهذا هو محل النزاع بيننا وبين ابن تيمية. وقد أشرت إلى ذلك في الكاشف الصغير في مسألة الفطرة.

وقد يفهم من كلامه في بعض المواضع أنه لا يقول إلا بدليل الفطرة، والفطرة عنده ليست علوماً حاصلة في الإنسان منذ ولادته، لأنه إن قال بذلك خالف صريح القرآن النافي لذلك، بل هي ملكات معينة نظرية ونفسية إذا استعملها الإنسان استعمالاً صحيحاً مع تخلية قلبه عن العوائق، ونظر في العالم وفي الموجودات التي حوله، وصل إلى العلم العقلي القاطع بوجود الله تعالى، ثم بعد ذلك إما أن يؤمن وإما أن يكفر.

ويسمي الأدلة بالفطرية لأن إنتاج النظر لمعرفة وجود الله تعالى قريب جداً، لا يحتاج لعناء طويل بل أدلته قريبة على أكثر الخلق، وهذا متأتٍّ قبل البعثة وبعدها،ولكن الله تعالى لا يحاسب الخلق على شيء إلا بعد إرسال الرسل. هذا هو الظاهر من كلامه.

وقد زعم بعض الوهابية أن الإنسان قد غرس في نفسه العلم بوجود الله تعالى، وأنه شعور فطريٌّ قد فطر الله الناسَ عليه، ولكن هذا الشعور قد يغفو بسبب من الأسباب فيحتاج لمنبهات ومثيرات قد تكون ألماً ينزل به أو ضراً يحيط به.

وظاهر هذا الكلام أن الله تعالى يخلق العلم به في ذات الإنسان منذ ولادته خلقاً وفطرةً بلا توقف على نظر ولا كسب! ولا شكَّ أن هذا القول يشكل على العاقل مع ملاحظة ما يفهم من نصِّ القرآن الكريم ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ وإن أرادوا أن الإنسان يتوصل بقريب من النظر العقليِّ =

وأما الأشاعرة فقالوا: مع أن العقل يمكن أن يقيم الأدلة على وجود الله تعالى وأن

= الصحيح إلى إثبات خالق لهذا الكون، فهذا صحيح ولا خلاف بيننا وبينهم في ذلك، ولكنهم يسمونه بالدليل الفطري، فيوهمون بذلك أحياناً أن العلم حاصل فعلاً بوجود الله تعالى منذ ولادة الإنسان!

وإذا كانت الفطرة هي عين ذلك الشعور الذي خلقه الله تعالى في نفس الإنسان، بغض النظر عن كونه مخلوقاً منذ ولادته أو بعد ذلك، وبغض النظر عن كونه مخلوقاً لجميع الناس أو لبعضهم، بحيث يتضمن هذا الشعور العلم بوجود الله تعالى، أي الإذعان للنسبة الخبرية بوجود الله تعالى، فهذا الشعور قد يقال عليه إنه دليل بوجه، وقد لا يقال عليه دليل بوجه آخر، لأن الدليل هو ما النظر الصحيح فيه يفضي إلى المطلوب، وهذا التعريف ـ وهو معتمد كثير من المحققين ـ مبني على التغاير بين الدالِّ والمدلول، والمطلوب المقصود هو العلم (إدراك) بنسبة خبرية، أو هو المطلوب الخبري الذي تتعلق به النفس وتذعن له، فإن فرضنا الفطرة عين العلم والشعور بوجود الله تعالى، فتكون هي عين المدلول، والمدلول لا يكون عين الدليل. وأما وجه إطلاق اسم الدليل عليه فذلك إذا اعتبر أمراً وجودياً لازماً للبشر بحيث يكونون مضطرين إليه اضطراراً لا انفكاك عنه، فيكون تسميته دليلاً من جهة أنه موجود دالٌّ على الله تعالى، ولا شك في أن ذلك يفترض ضمناً انفكاك نفس الإنسان ولو اعتبارياً عن هذا المسمى بالفطرة (الشعور المخلوق) بحيث يُتَصور الحكم من النفس عليه، ولا يتم ذلك إلا بالملكة العقلية والنظر الذي يسميه بعض العلماء بالغريزة، ويوافقهم ابن تيمية في العديد من المواضع على ذلك. فيؤول الأمر إلى أن تسميته دليلاً بناء على هذا الاعتبار لا بدَّ أن تتضمن الاعتراف بالعقل النظري. ولا إشكال في أيٍّ إذا لوحظ المبنى الذي يبنى عليه.

وبعض المتابعين لابن تيمية يذكر دليل الفطرة مستقلاً عن الدليل العقلي الصريح القائم على النظر، وبعضهم يشرح الفطرة بصورة معينة بحيث يرجع خلاصة ما يذكره إلى الأصول الكلية للنظر العقلي المعهود عند العلماء!

ولا يخفى عليك أن الله تعالى قد يخلق في بعض الناس العلمَ به فيكون هذا الإنسان عالماً بالله تعالى بالعلم الضروري، ونقصد بالعلم الضروري أي ما يوجده الله تعالى في نفس ذلك الإنسان من علم وإدراك، وهذا مما أشار إليه علماؤنا الأشاعرة عندما قالوا يمكن أن يجعل الله تعالى بعض العلوم النظرية ضرورية، وقد يطلق على ذلك اسم الإلهام وقد يطلق عليه اسم الفطرة أو غير ذلك من الأسماء التي لا مشاحة فيها إذا عرف المعنى.

وندعو الله تعالى أن يوفقنا وإياك إلى العلم والعمل الصالح، وأن يختم لنا على الهدى والإيمان بفضله ومنه. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين.

هذا هو الحق، ومع تضافر الأدلة العقلية على ذلك، إلا أننا لا يمكن الجزم بترتب العقاب والثواب على ما ذكرتم إلا بورود الشريعة.

ومن المهم ملاحظة الفرق الدقيق بين قول السادة الماتريدية وبين قول المعتزلة والفلاسفة في هذه المسألة، فإن الكثير من الناس يعتقدون أن مذهب الماتريدية هو عين مذهب المعتزلة، والحق أنه ليس كذلك، بل الفرق بين الماتريدية والمعتزلة أصليّ، وأما الفرق بين الأشاعرة والماتريدية فهو في فرعٍ لا أصلٍ.

وبعض العلماء فرّق بين قول الماتريدية والمعتزلة بأنَّ الماتريدية يقولون إن المحلَّ يكون فيه الصلوح والاستعداد للحكم بالحسن والقبح، ولكن هذا الصلوح والاستعداد لا يوجب صدوره ولا يستلزمه لذاته، بل بإذن الله، وأما عند المعتزلة، فيوجبه عقلاً[1]. ولكن يبدو أن هناك نزاعاً في تقرير مذهب الماتريدية في هذه المسألة، والفرق بينهم وبين المعتزلة، فقد قال شارح «مسلم الثبوت» العلامة الأنصاري (١: ٢٩): «ويفهم من كلام فخر الإسلام أن حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم، وعند الأشعرية مهدرة لا اعتبار لها، وعندنا لا هذا ولا ذاك، بل العقل يوجب أهلية الحكم وتعلقُ الحكم من العليم الخبير»., وعلّق على هذا الكلام فقال: «والنزاع هكذا لا يليق بين أهل الإسلام لما مرَّ أن إجماع المسلمين على أن لا حكم إلا لله تعالى». انتهى. يعني أنه لا يليق أن ينسب إلى المعتزلة قولهم بأن الصفة الثابتة (الحسن والقبح) هي التي توجب الحكمَ

---

(١) قال العلامة الأنصاري شارح مسلم الثبوت (١: ٢٦): «واعلم أنَّ المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل، وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكفّ جبراً، وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً، ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع، لأنَّ الحسن والقبح ليسا إلا الصلوح والاستعداد بوصول الثواب والعقاب، وأمّا أنه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكفّ فلا، فإذن يصح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين، وبما ذكرنا يندفع أن هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح». انتهى.

بلا مدخلية من الله تعالى، بل يجب المصير إلى أن حاصل قولهم يؤول إلى قول الماتريدية بالمعنى الذي وضحناه، فهما مناط الحكم، أما هو فمن عند الله تعالى، وحجته أن جميع المسلمين أجمعوا على أنه لا حكم إلا لله تعالى.

ولذلك قال: «فخرج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال:

الأول: مذهب الأشعرية: أن الحسن والقبح في الأفعال شرعيٌّ، وكذلك الحكم.

الثاني: أنهما عقليان، وهما مناطان لتعلق الحكم، فإذا أدرك في بعض الأفعال كالإيمان والكفر والشكر والكفران، يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد، وهو مذهب هؤلاء الكرام ـ يعني أبا منصور وفخر الإسلام وصاحب الميزان واختاره وصدر الشريعة ـ والمعتزلة، إلا أنه عندنا لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا تجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو، بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى إيصال الثواب إلى من أتى بالحسنات وإيصال العقاب إلى من أتى بالقبائح[1].

الثالث: أن الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير، وتبعه المصنف ـ صاحب مسلم الثبوت ـ». انتهى.

وأنا أرى أن الخلاف يمكن أن يكون على غير ما ذكره العلامة الأنصاري هنا، خاصة في تصوير المذهب الثاني من أن التوافق حاصل بين هؤلاء الكرام وبين المعتزلة. ويظهر لي أنه بما أنَّ المعتزلة قد أوجبوا على الله تعالى بناء على الصلاح والأصلح، فالحكم

---

(١) لو كان الأمر كما ذكره الأنصاري ههنا، لما اختلف هؤلاء الكرام مع المعتزلة فيما ذكره من وجوب العقاب، والأمر ـ عنده ـ كما أراه أن الحسن والقبح عندهم شرعي، ولكن العقل قد يكشف عنه بما وضعه الله تعالى عليه من أمارات في بعض المسائل فقط. ومن أطلق العقليَّ عليه كما هم أصحاب الرأي الثالث أراد أن العقل يكفي في الكشف عنه بلا ورود الشرع. والله أعلم.

عندهم واجب لثبوت الحسن والقبح بلا توقف على حكم حاكم، ولا معنى للوجوب عندهم غير ذلك.

ولذلك قال العلامة غلام رسول رضوي في تعليقاته على «مسلم الثبوت» في بيان الفرق بين مذهب الأحناف ومذهب المعتزلة في هذه المسألة: «لما كان الحسن والقبح في الأفعال عندنا وعند المعتزلة عقلياً، ولا خلاف في هذا القدر، إنما الخلاف بيننا وبينهم في أنه حاكم أم لا، فالمعتزلة ذهبوا إلى أن حسن الفعل وقبحه موجب للحكم وأن الحكم في العبد ليس بموقوف على أمر الله ونهيه، فلو فرض عدم إرسال الرسل لوجبت الأحكام، وعندنا أنه غير موجب للحكم بل يكون باعثاً وعلة لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح، فلا حكم إلا لله.

ولذلك قلنا: إن بلوغ دعوة الرسل شرط في التكليف فمن لم تبلغه الدعوة فهو غير مكلف في الأحكام.

فالحاصل أن العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن والقبح على الله وعلى عباده، أما على الله فلأن الأصلح للعباد واجب على الله بالعقل، فيكون تركه حراما على الله، والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة، أما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك، **وعندنا** الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى، وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء، وهو خالق أفعال العباد وجاعل بعضها حسنا وبعضها قبحاً[١]». انتهى.

وقد يشكل على ذلك قول أبي منصور في حكم الكافر ووجوب التعذيب عقلاً، إلا إذا حمل على المعنى الذي ذكرناه سابقاً، فتأمل.

---

(١) شيخ الحديث العلامة غلام رسول رضوي، شرح على مسلم الثبوت، طبعة محمد حبيب الرحمن ـ جامعة سراجية رسولية رضوية ـ فيصل آباد، ص٣٦ ـ ٣٧.

وخلاصة ما وضحناه من مذهب الماتريدية هو ما اختاره العلامة المحقق شمس الدين الفناري صاحب كتاب «فصول البدايع» في أصول الفقه فقد قال (١: ١٥٩): «والمختار أنّ الحاكم والموجب هو الله تعالى عن أن يحكم عليه غيره، والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه، بتوفيق الله تعالى وإيقافه وإن لم يرد الشرع، إما بلا كسب كحسن الصدق النافع أو معه لكن لا بطريق التوليد أو الإيجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كما مرَّ كحسن الكذب النافع، وكثير منهما ليس للعقل مدخل في معرفته، فالشرع مثبت في الكلِّ والعقل مبيِّن في البعض». انتهى.

ويظهر أنَّ هذا القول هو القول المحقق عند الماتريدية، وخلاصة الكلام فيه.



المسألة السابعة

قال الأستاذ:

قال الماتريدي: قد يسعد الشقيُّ وقد يشقى السعيد.

وقال الأشعري: لا اعتبار بالسعادة والشقاوة إلا عند الخاتمة والعاقبة.

أقول:

عرف الماتريدية السعادة بأنها الإسلام، أي أن يكون الواحدُ مسلماً، فهو حال كونه مسلماً يقال عليه إنه سعيد، وأما الشقاوة فهي الكفر، فالواحد حال كونه كافراً يكون شقياً. فإن مات الإنسان على الإسلام مات وهو سعيد، وإن مات على الكفر مات وهو شقي.

وعرّف الإمام الأشعري السعادة، بأنها الموتُ على الإسلام، والشقاوة بأنها الموت على الكفران، ولم يعتبر الإمام الأشعري في مفهوم السعادة والشقاوة إلا حال الموت هل كان على الإسلام أم الكفر، وبنى هذا على أن الإنسان قد يكون في سنوات عمره مسلماً ثم يكفر قبل أن يموت، فيكون شقياً في يوم الآخرة، وقد يكون الإنسان كافراً ثم يسلم قبل موته ويموت على الإسلام، فيكون سعيداً في اليوم الآخر. فالاعتبار عنده في السعادة والشقاوة إنما هو في حال الآخرة.

فيؤول المذهبان إن التوافق في حال موت الإنسان على الإيمان، فهو سعيد عندهما، وفي حال موت الإنسان على الكفران، فهو شقي عندهما.

ومن الواضح أن الخلاف يؤول إلى أن يكون لفظياً مع هذا التوضيح، وبهذا صرّح أكثر من واحد من العلماء وهو الذي أراه.

وأما ما قيل من أن من علم الله موته على الإيمان، فإنه يكون سعيداً حتى حال كفره، على مذهب الأشعري، فإنما حكم بهذا الحكم لملاحظته أن السعادة هي الموت على الإسلام وهذا يفترض كونه كذلك. وليس المقصود أن حاله وهو كافر أي أنّ في كفره تكون السعادة لأنّا لو فرضنا موته على هذا الحال أي الكفر لمات شقياً. فهذا هو المقصود من أن الله لم يزل راضياً عمن علم موتهم على الإيمان.

وبناءً على ذلك، فالسعيد قد يصير شقياً وبالعكس عند الإمام الماتريدي، إذا تغير حاله من كفر إلى إيمان أو من إيمان إلى كفر. وأما عند الإمام الأشعري فالسعادة والشقاوة لا تتبدلان لأنهما حكم الإنسان في زمانٍ معين وهو حال الموت، وهو إما أن يكون الإسلام أو الكفر.



المسألة الثامنة

قال الأستاذ:

قال الماتريدي: العفو عن الكفر ليس بجائزٍ عقلاً.

وقال الأشعري: يجوز عقلاً لا سمعاً.

أقـول:

لما كان العقل عند الإمام الماتريدي كاشفاً عن الحكم الذي أثبته الله تعالى واختاره من ترتب الثواب والعقاب، فلذلك كان كافياً في معرفة الوجوب، ومعنى أن العقل يعلم الحكم أي يكشف عنه كما يكشف الشرع عن الأحكام، وهذا ليس بناءً على كون الأحكام عقلية، بمعنى أنها ثابتة في نفس الأمر كما بيناه في شرحنا لمسألة الأحكام والحسن والقبح.

ولذلك فالعقل آلة لمعرفة الوجوب الذي أثبته الله عند الإمام الماتريدي، وأما عند غيرهم فالعقل كاشف عن الحكم الذي هو ثابت في نفس الأمر لا بإثبات الله تعالى، وهو ما يقول به الفلاسفة، ويميل إليه المعتزلة أو بعضهم، على الخلاف في تقرير مذهبهم، ولذلك لزم عند الفلاسفة القول بالوجوب، وعند المعتزلة القول بالصلاح أو الأصلح، وكل من هذين القولَيْن مبني على استلزام الحسن والقبح الثابت في نفس الأمر للفعل الصادر من الله تعالى، وأما على مذهب أهل السنة فإن الله يفعل فعله بإرادته ولا استلزام بين الأمر في نفسه وبين الثواب والعقاب المترتب على فعله.

ولذلك فإن قول الإمام الماتريدي بعدم جواز العفو عن الكفر عقلاً، معناه إن

العقل يكشف أن الله تعالى اختار عدم العفو عن الكفر، فإسناد الوجوب إلى العقل لا من حيث الثبوت بل الكشف، تماماً كما يسند إلى الشرع فالحاكم هو الله تعالى، وإلا لزم الإيجاب على الله!

ولذلك فالإمام الأشعري لما كان يتكلم عن العقل من حيث هو مرتبة للأمر في نفسه، جزم بأن الله لا يجب بناء عليه ثوابُ المؤمن ولا عقاب الكافر عند العقل، أي: في نفس الأمر لما ذكرناه سابقاً، وجزم بأنّ الله تعالى يثيب المؤمن ويعاقب الكافر.

فكان رأي الأشعري بالنظر إلى العقل من حيث هو دال على الأمر في نفسه لا بملاحظة إرادة الله تعالى. وأما قول الماتريدي فكان مبنياً على النظر إلى العقل حال ملاحظته الوجود الصادر عن الإرادة الإلهية.

ولذلك فنحن نميل إلى القول بعدم وجود خلاف أصلي بين الإمامَيْن في هذه المسألة أيضاً بناء على هذا التوضيح.

واحتج الأشاعرة على قولهم بقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾.

وبين الإمام البيضاوي وجه الاحتجاج بها فقال في تفسيره: «﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ أي إن تعذبهم فإنك تعذب عبادك ولا اعتراض على المالك المطلق فيما يفعل بملكه، وفيه تنبيه على أنهم استحقوا ذلك لأنهم عبادك وقد عبدوا غيرك. ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ فلا عجز ولا استقباح فإنك القادر القوي على الثواب والعقاب،

الذي لا يثيب ولا يعاقب إلا عن حكمة وصواب فإن المغفرة مستحسنة لكل مجرم، فإن عذبت فعدل وإن غفرت ففضل. وعدم غفران الشرك بمقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته ليمنع الترديد والتعليق بأن». انتهى.

ويمكن أن يحتجَّ بقوله تعالى: ﴿ لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۚ قُلۡ فَمَن يَمۡلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔا إِنۡ أَرَادَ أَن يُهۡلِكَ ٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗاۗ وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَاۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴾ [المائدة: ١٧].

قال الإمام الرازي: «أنه قد ثبت توقف الفعل على الدواعي، ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي، بل يجب انتهاؤها إلى الداعية الأولى التي حدثت في العبد لا من العبد بل من الله، وثبت أن عند حدوث الداعية يجب الفعل، وعلى هذا التقدير فالكل من الله، وهذا يمنع من تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه، فثبت أن ظاهر هذه الآية من المتشابهات لا من المحاكمات، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿قُلۡ فَمَن يَمۡلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔا إِنۡ أَرَادَ أَن يُهۡلِكَ ٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ﴾ [المائدة: ١٧] **وذلك نص صريح في أنه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح**». انتهى.

أما الماتريدية فقد وجهوا الآية توجيهاً آخر فقال الإمام النسفيُّ: «قال الزَّجَّاج: علم عيسى عليه السلام أن منهم من آمن ومنهم من أقام على الكفر فقال في جملتهم: إن تعذبهم أي: إن تعذب من كفر منهم فإنهم عبادك الذين علمتهم جاحدين لآياتك مكذبين لأنبيائك و أنت العادل في ذلك فإنهم قد كفروا بعد وجوب الحجة عليهم، و إن تغفر لهم أي لمن اقلع منهم وآمن فذلك تفضل منك و أنت عزيز لا يمتنع عليك ما تريد حكيم في ذلك عزيز قوي قادر على الثواب، حكيم لا يعاقب إلا عن حكمة وصواب». انتهى.

وأرجع الماتريدية ومنهم الإمام علم الهدى أبو منصور في كتاب التوحيد المسألة إلى الحكمة، فقرروا أن حكمة الله تعالى توجب العقاب على من اعتقد الكفر والتزمه، وأن ليس في الحكمة عفوٌ عن مثله، لأن الكفرَ قبيح بعينه لا يحتمل الإطلاق ولا رفعَ الحرمة، فلا يُحتَمَل في الحكمة رفع عقوبته.

وقد ذكرنا أن هذا القول قد يفهم منه الإيجاب العقليّ، فيسوي بعضهم بينه وبين قول المعتزلة، ولكنا وجَّهنا هذا القول وحملناه سابقاً على محمل لائق بهم، وكما قررنا الخلاف في مسألة الأحكام والحسن والقبح. والله أعلم.

❊ ❊ ❊

المسألة التاسعة

قال الأستاذ:

قال الماتريدي: تخليد المؤمنين في النار وتخليد الكافرين في الجنة لا يجوز عقلاً ولا سمعاً.

وعند الأشعري: يجوز عقلاً، وأما سمعاً فلا يجوز.

أقـول:

شرح هذه المسألة راجع إلى الأساس نفسه الذي وضحنا بناءً عليه المسألة السابقة، وهما مبنيان على الحسن والقبح، ومفهوم العقل الذي هو آلة للإدراك، والنظر في الأمور في نفس الأمر، أو النظر فيها بملاحظة إرادة الله تعالى الحاصلة.

فلا توجد علاقة في نفس الأمر بين الكفر والثواب والعقاب، ولا بين الإيمان والثواب والعقاب.

فالله تعالى لو شاء أن يرتب الثواب على الكفر والعقاب على الإيمان لجاز ذلك ولا يوجد ما يمنعه عند الإمام الأشعري. وهذا كما قلنا مبني على ملاحظة الأمر في نفسه.

وأما عند الماتريدي فيستحيل عقلاً تخليد المؤمن في النار، وتخليد الكافر في الجنة، وكذلك يستحيل سمعاً.

ولا شك أن الإمام الأشعري لا يوافق على هذا سمعاً.

ولعل الإمام الماتريدي لما كان ينظر في العقل الحاصل بملاحظة هذا العالم

بالتحديد، لزم عنده استحالة ما ذكر عقلاً، كما ورد في الشرع منع ذلك، ولو كان ينظر في الأمر في نفسه أي في أصل الأحكام لا بملاحظة هذا العالم الموجود أو غيره لوافق الأشعري. ولكن هل نستطيع القول بأن الأشعري لو بنى نظره على الجهة التي ينظر فيها الماتريدي لوافقه؟



المسألة العاشرة

قال الأستاذ:

قال بعض الماتريدية: الاسم والمسمّى واحِدٌ.

وقال الأشعري: بالتغاير بينهما وبين التسمية.

ومنهم من قَسَّم الاسم إلى ثلاثة أقسام: قسم عَيْنُه، وقِسْمٌ غيرهُ، وقسمٌ ليس بعينه ولا بغيره.

والاتفاق على أن التسمية غيرهما، وهي ما قامت بالمسَمِّي، كذا في بداية الكلام(١).

أقول:

لا شك أن لفظ [الاسم، وما يطلق عليه أنه اسم من الألفاظ] يدل على معنى غير المعنى المدلول من لفظ [المسَّمى]، واسم كلِّ شيء يدل عليه، وأما المسمَّى فهو ما وُضع له الاسم ليدل عليه، ولذلك فماصدق الاسم هو ماصدق المسمَّى وإذا لوحظ اشتراكهما في الماصدق(٢)، يمكن أن يقال: الاسم والمسَّمى واحِدٌ، من هذه الجهة، وإذا لوحظ اختلاف معناهما وما وضعا له في اللغة يقال بالتغاير بينهما، وأنهما يغايران التسمية، وهي وضع الاسم على المسَّمى.

---

(١) كتابة البداية لنور الدين الصابوني، في علم الكلام.

(٢) قال شيخ زاده في نظم الفرائد، ص١٩٦: «ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن الاسم عين المسمى خارجاً لا مفهوماً، فأسماء الله تعالى قديمة مطلقاً». انتهى. طبعة دار ابن حزم، ت. بسام الجابي.

والأسماء التي تطلق على الله تعالى، بعضها يدل على نفس الذات العلية، من حيث هي ذات أو باعتبارات، وبعضها يدل على الذات من حيث هي متصفة بصفة معنى، وبعضها يطلق على الذات من حيث هي فاعلة.

فالقسم الأول: كشيء وموجود، وهما دالان على الذات من حيث هي لا بملاحظة أي أمر آخر.

ولذلك قد يقال هي عين الذات من حيث هي دالة عليها.

والقسم الثاني: نحو قدير عليم، يدل على الذات من حيث هي متصفة بصفة معنى قائمة بها، وهذه الصفة لا يقال هي الذات ولا غير الذات كما هو معلوم. ولكن الاسم المشتق منها (القدير، والعليم) يدلان على نفس المسمّى، لأنَّ الصفة لا تقوم بنفسها، وهذه المشتقات تدلُّ بحسب الاشتقاق، فهي تدلّ على المسمى من جهة اتصافه بهذه الصفة، ولكن إذا انتبهنا إلى دلالتها إلى القدرة كانت دالة على ما ليس عين المسمى ولا غيره.

والقسم الثالث: نحو خالق ورزاق ومُنعِمٍ، فهي تدل على الذات من حيث هو فاعل، ولا شكَّ أن الفعل غير الفاعل ولا يَحُلُّ في الذات الواجب الوجود لاستحالة حلول الحوادث، فهي إذا تدلُّ على الفعل من جهة ما، زيادة على دلالتها على الفاعل، ولذلك قد يقال إن هذا القسم غير الذات أي يدل على أمر هو غير الذات، والتحقيق أن ما هو غير الذات الموصوف بأنه خالق، إنما هو عين الفعل والمفعول، فالفعل هو النسبة والمفعول هو الشيء المخلوق بإيجاد الله تعالى واختراعه[١].

وكما ترى فالتفصيل في هذه المسألة يُظهرُ أن الاختلاف فيها راجع إلى الخلاف في

---

(١) انظر: أبو عذبة، الحسن بن عبد المحسن، (توفي بعد سنة ١١٧٢هـ ـ ١٧٥٨م)، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، طبعة دار ابن حزم، تحقيق بسام الجابي، ص١٥٤. وطبعة دار سبيل الرشاد، بتحقيق د. علي فريد دحروج، ص١٥٥.

مدلولات ألفاظ وإطلاقات، وليس لفظياً محضاً من جميع جهاته. ولكنه على كل الأحوال، ليس أصلياً بل فرعياً وإن كان معنوياً على ما وضحناه في قسمة المعنوي إلى أصلي وفرعي. و إدراك الفرق بين كل جهة وأخرى مفيد جداً في فهم حقيقة الأسماء الحسنى والصفات العُلا التي تطلق على الله عزَّ وجلَّ، ولذلك ترى شراح أسماء الله الحسنى غالباً يتكلمون على هذه المسألة، لأنها تفيد في تبيين حيثيات إطلاقات ودلالات الأسماء الحسنى.

والتسمية هي أمر يقوم في نفس مَنْ يُسمِّي، فالتسمية غير الاسم وغير المسمَّى كما وضحنا.

وردَّ القاضي الباقلاني على من احتج بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ وبقول النبي ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة»، بأنها تدلُّ على أن الأسماء غير المسمى كما هو رأي المعتزلة، فقال: «إن المراد بالأسماء فيها التسمية، ونحن لم ندَّع أن ما هو اسم هو المسمى، بل الاسم قد يكون هو المسمى، وقد يكون غير المسمى، وقد يكون لا هو ولا غيره[1]».

قال أبو عذبة: «ومنه قال الغزالي والرازي وغيرهما من الأشاعرة الموسومين بالمحققين: إنَّ الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ، نحو: سميته زيداً، وزيد ثلاثيٌّ، وضربَ: فعلٌ، ومِنْ: حرفُ جرٍّ، وقد يراد به المعنى، كقولك: ذقتُ العسل وشربت الماء، وعبدتُ الله، وقد يطلق ويراد به الصفة، كما في قوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً».

ولا شك أنَّ الاسم بالمعنى الأول غير المسمى، وغير التسمية، وبالمعنى الثاني غير المسمى وغير التسمية، وبالمعنى الثالث ينقسم إلى أقسام ثلاثة التي أشار إليها القاضي من مذهب الشيخ، وهو أنه إما عين المسمى كالوجود، والشيء، وإما غيره كصفات الأفعال، مثل الخالق والرازق، ونحوهما، وإما ما لا هو ولا غيره، كالعالم والقادر، وعلى جميع

---

(١) أبو عذّبة، الروضة البهية، ص١٥٦، طبعة دار ابن حزم.

التقادير الاسم [عين[١]] التسمية، لأن التسمية هي وضع الاسم أو التلفظ به، أو الوصف به، ولا شك في أنها غير الاسم[٢]». انتهى.

واحتج مشايخ الحنفية بأن اسم الشيء هو مدلول اللفظ الذي وضع ليفهم منه ذاته المحمول عليه بهو هو، لا نفس ذلك اللفظ، فإنّ الأمور تسنَد إلى اسم الشيء، ولو كان الاسم هو اللفظ لما صحَّ الإسناد والحمل، ولا بدّ من حمل المواطأة بين الاسم والمسمى، فثبت أنَّ الاسم هو المدلول لا اللفظ، وثبت أنه عين المسمى خارجا لا مفهوماً[٣]، وبأنا أمرنا بتوحيد الله تعالى، فلو كان اسم الله تعالى غير الله تعالى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى، وكذا لو قال لامرأته: طالق، ولعبده: حرٌّ، لا يقع الطلاق والعتاق[٤].

وللإمام الغزالي تحقيق ذكره في كتاب «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» اشتمل على خلاصة المذاهب مع توجيهها، وإن كنا أشرنا إلى التوجيه فيما مضى، وخلاصة ما ذكره، أنا لا بدَّ أولا من التفريق بين عالم الألفاظ وعالم الذهن أو المعاني، والعالم الخارجي، أي: بين اللفظ والعلم والمعلوم، فإنها ثلاثة أمور متباينة وإن كانت متطابقة متوازية. والاسم: هو لفظ موضوع للدلالة، وكلّ موضوع للدلالة فله واضح وموضوع له ووضع، فالموضوع له يقال له: مسمَّى، وهو المدلول عليه من حيث إنه يدلُّ عليه، ويقال للواضع المسمى، ويقال للوضع التسمية. ولا يقال على [أ] مثلا إنه [ب] إلا إذا كان هو

---

(١) كذا في المطبوعتين، والمقام يقتضي القول أن «التسمية غير الاسم»، كما صرَّح به الغزالي في «المقصد الأسنى»، ص١٢، فقال مثلاً: «فقد ظهر لك أن الاسم والتسمية والمسمى ألفاظ متباينة المفهوم، مختلفة المقصود». انتهى.

(٢) أبو عذبة، الروضة البهية، ص١٥٦.

(٣) نقل شيخ زاده هذا الاستدلال في كتابه نظم الفرائد ص١٩٧ عن العلامة صدر الشريعة ذكره في كتابه تعديل العلوم وشرحه.

(٤) نقل شيخ زادة هذا الاستدلال في كتابه نظم الفرائد ص١٩٧عن الإمام الخبازي البخاري في كتابه الهادي.

واحدا في نفسه، وله اسمان لا يختلف مفهومهما مطلقا،لا بزيادة ولا نقصان، أي إنهما مترادفان، فحينئذ نقول إن [أ] هو [ب]، ويمكن أن يقال هذا الحكم إذا كان هناك اختلاف في نسبة مع اتحاد في الذات، كالسيف والمهند، أو اختلاف في الإجمال والتفصيل، كقولنا: الثلج هو أبيض بارد، ولذلك قال العلماء لا يقال: [هو هو] مع الإفادة، إلا إذا كان هناك اختلاف في المفهوم واتحاد في الماصدق. ولذلك لا يقال: الاسم هو المسمّى، على الوجه الأول (كقولك الخمر هي العقار) لاختلاف مفهومهما، لأن أحدهما دالّ والآخر مدلول.

وأما من أطلق القول بأن الاسم والتسمية والمسمى واحد، ولم ير إن أصل الاشتقاق واحد، فقوله فيه مجازفة.

وأما من أطلق القول بأن الاسم منه ما هو عين المسمى، ومنه غيره ومنه: لا هو ولا غيره، فبعيد جدا إلا إذا أُوِّلَ وحمل قول القائل على مفهوم الاسم ومدلوله لا على الاسم نفسه.

ومفهوم الخالق يدلّ على ذات من حيث يصدر عنه الخلق، فهو دالّ على الذات من حيث له صفة إضافية، لا حقيقية، فلا يستفيد الخالف وصفاً حقيقياً من الخلق، ولذلك قيل إنه غير المسمى، وعدم دقة هذا الإطلاق يدرم مما مضى، وكذلك يقال في العالم والقادر[١].

❊ ❊ ❊

(١) هذا بعض أهمّ ما في كلام الغزالي رحمه الله تعالى، وفيما ذكرنا سابقاً كفاية في هذا المقام، والنبيه يكتفي بالقليل عن الكثير إذا تفكر فيه، ومن أراد الاطلاع على كلامه فليرجع إلى كتابه المقصد الأسنى ص٦-٢٠. طبعة دار الكتب العلمية، بعناية الشيخ أحمد قباني.

المسألة الحادية عشرة

قال الأستاذ:

قال الماتريدي: الذكورة شرط في النبوة، حتى لا يجوز أن يكون الأنثى نبيّاً.

وقال الأشعري: ليست الذكورة شرطاً فيها، والأنوثة لا تُنافيها.

كذا في بداية الكلام.

أقول:

أجاز الإمام الأشعري أن يكون النبي أنثى، بل نقل عنه ابن فورك أنه قال: إنه قد كان في النساء أربع نبيات، ولكن لم يكن فيهنّ رسولٌ، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا﴾، مع قوله عليه السلام: «كان في النساء أربع نبيات»، وكان يقول إن الرسول هو من يُرسَلُ إلى الخلق ويوجَب عليه تبليغ الرسالات ويؤمَرُ الخلق بطاعته واتباع أمره، وقد يكون نبياً ولا يكون قد أرسل ولا أمر بأداء الرسالة، وذلك بإبانة حالِهِ من غيره بكرامات يُخصّ بها حتى ترتفع منزلته بذلك وتشرف.

وكذلك كان يقول: إنه لا يجوز أن يكون رسولٌ امرأة ولا أن يكون عبداً ولا ناقص الحسِّ، وكذلك كان يقول في الإمام. فأما المرأة فلنقصان عقلها، والعبد فلتعلّقه بمِلكِ مولاه، وكمال الحواس لأجل الحاجة إليها في أداء الرسالة وما يتعلق بها.

والحق أن استدلال الأشعري ببعض الآيات على كون بعض النساء نبيات كأم موسى لقوله تعالى: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِۖ فَإِذَا خِفۡتِ عَلَيۡهِ فَأَلۡقِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ

﴿وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِيٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص:٧]، وكذلك مريم وآسية وسارة وهاجر وحواء، استدلال غير قوي إلا إذا كان الإيحاء المأخوذ في النبوة هو مطلق الإيحاء، أي: الإعلام بأي أمر، وسواءً كان مما يتعلق بالعالم الغيبي وبالأحكام الإلهية أم بغيرها من أمور تعود إلى تربية الموصى إليه إما لنفسه أو لغيره ولو لم تتعلق بالأحكام والحقائق الإلهية! وأما لو كان الإيحاء معتبراً فيه الاطلاع على حقائق العالم المشاهد والغائب والتعليم للأحكام الإلهية مما لا يطلع عليه بشرٌ إلا بتعليم الله تعالى إياهم، فهؤلاء النساء لَسْنَ بنبيّات قطعاً.

قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ * يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِي وَٱرْكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾: «**اعلم أن مريم عليها السلام ما كانت من الأنبياء** لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِيٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ [يوسف: ١٠٩] وإذا كان كذلك كان إرسال جبريل عليه السلام إليها إما أن يكون كرامة لها، وهو مذهب من يجوز كرامات الأولياء، أو إرهاصاً لعيسى عليه السلام، وذلك جائز عندنا، وعند الكعبي من المعتزلة، أو معجزة لزكرياء عليه السلام، وهو قول جمهور المعتزلة، ومن الناس من قال: إن ذلك كان على سبيل النفث في الروع والإلهام والإلقاء في القلب، **كما كان في حق أم موسى عليه السلام** في قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص: ٧]». انتهى.

وقال الرازي: «قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى﴾ وقد تقدم تفسير الوَحْي. فمن قال إنهم كانوا أنبياء قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحى إلى الأنبياء. ومن قال إنهم ما كانوا أنبياء، قال: المراد بذلك الوحي الإلهام والالقاء في القلب كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧] وقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]». انتهى.

ونقل الإمام القرطبي الإجماع على أن أمَّ موسى ليست نبية قال: «واختلف في هذا الوحي إلى أم موسى، فقالت فرقة: كان قولا في منامها وقال قتادة: كان إلهاما وقالت فرقة: كان بملك يمثل لها، قال مقاتل أتاها جبريل بذلك، فعلى هذا هو وحي إعلام لا إلهام **وأجمع الكل على أنها لم تكن نبية**، وإنما إرسال الملك إليها على نحو تكليم الملك للاقرع والابرص والاعمى في الحديث المشهور، خرجه البخاري ومسلم، وقد ذكرناه في سورة «براءة» وغير ذلك مما روي من تكليم الملائكة للناس من غير نبوة، وقد سلمت على عمران بن حصين فلم يكن بذلك نبيا[١]». انتهى.

ولا يظهر لنا وجهٌ عقليٌ للمنع من كون النساء نبيات، إلا أن يكون لأن الوحي لا يلابس إلا الطاهر، والنساء يحضن أياماً معينات، بخلاف الرجال، فيتعذر الوحي من النزول عليهن آنذاك، والأصل في النبي أن يتلبس بالدعوة إلى الله تعالى، ويجاهر بذلك، وهذا قد لا يناسب النساء دائما لما فيه من اختلاط مع الخلق أجمعين، رجالاً ونساءً، أو نحو ذلك من معانٍ يمكن أن يعتمد عليها في دفع كون النساء نبيات، ولا ريب في أن الله تعال خلق الرجال على نحو ملائم لحمل النبوة والرسالة، ولذلك كان الذين كملوا من الرجال كثيرين، ولم يكمل من النساء إلا أربع، كما جاء فيما رواه البخاري عن **عن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»**.

أما الرسالة، فنظراً لأحكام الشرائع فيمتنع أن يكون الرسول أنثى، وهذا محل اتفاق بين الماتريدي والأشعري كما عُلمَ، والنظر إلى علة منع كون الإمام امرأةً يتضح وجه منع كون الرسول امرأةً.

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤)م، ص٢٣٤٤، طبعة دار ابن حزم.

ومن الظاهر أنه بالقدر الذي اكتفى به الأشعري في مفهوم النبوة، فلا يوجد خلافٌ حقيقيٌ مع من منع كون النساء نبياتٍ.

* * *

المسألة الثانية عشرة

قال الأستاذ:

قال الماتريدي: فِعلُ العبد يُسمَّى كسباً لا خلقاً، وفعلُ الحقّ يُسمَّى خلقاً لا كسباً، والفعل يتناولهما.

وقال الأشعري: الفعل عبارة عن الإيجاد حقيقة، وكسْبُ العبد يُسمّى فعْلاً بالمجاز.

وقيل: ما يجوز تفرّدُ القادر به فهو خلقٌ، وما لا يجوز تفرد القادر به فهو كسبٌ.

تمت الرسالة الشريفة لابن كمال باشا رحمه الله تعالى.

أقول:

هذه هي المسألة الأخيرة من المسائل التي تكلم عليها الأستاذ الإمام ابن كمال باشا في هذه الرسالة اللطيفة الدقيقة.

ولا يخفى على القارئ أن الإمامَيْن الماتريديَّ والأشعريَّ اتفقا على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ومعنى الخالق: الموجِد لا من شيء، فيستحيل أن يكون العبدُ خالقاً بهذا المعنى، وقد وضحنا سابقاً أن هذا القدر محلُّ اتفاقٍ بين هذين الإمامَيْن العَلَمَيْن.

وقد توهم البعض أن الإمام الماتريدي يقول بالخلق من العدم للإنسان، أي: نسبوا له أنه يقول إنَّ الإنسان خالق لفعله، بمعنى أنه يوجده من العدم، وقد حقق الإمام العالم المحقق صدر الشريعة أن هذا القول غير صحيح، وأن الماتريدي لم يقل بذلك، كما وضحه في المقدمات الأربع وشرحها التي أودعها في كتابه المشهور في أصول الفقه وهو التوضيح

شرح التنقيح، وقد تكلمنا في محل آخر بتوسع وتفصيل على هذه المقدمات في تعليقنا على حواشي الإمام العلامة المحقق سعد الدين التفتازاني، ولسنا الآن نريد التفصيل في هذه المسألة، وإن ادّعى الإمام المحقق ابن الهمام غير ما ذكرناه في كتابه المفيد المسمَّى بالمسايرة، فقد ذكرنا في دروسنا في شرح هذا الكتاب ما فيه.

ويكفي هنا، أن نوضح ـ كما قلنا ـ اتفاق الإمامَيْن على أنه لا خالق إلا الله بالمعنى السابق، فهذا هو الأصل. واتفقا أيضاً على أن فعل العبد يسمى كسباً، وفعل الله تعالى يسمى خلقاً، وأن الخلق ليس كسباً، وأن الكسب يفيد المكتسب كمالاً أو نقصاً، ولكن خلق الله تعالى لا يفيد اللهَ تعالى كمالاً ولا نقصاً، فالله كاملٌ بالذات والصفات، ولا يتوقف كماله على أمر حادثٍ، وقد عرفنا أن جميع أفعال الله تعالى حادثة، بل كل ما سوى الله تعالى من الموجودات فهو حادث، ولا يستفيد الله تعالى بإيجاده العالم صفةً لم تكن قبلَ وجود العالم ثابتةً لله جل شأنه.

ولذلك فالكسب يستلزم اتصاف الإنسان به لأنه يقوم به بخلاف الخلق.

وأن الخلق يتوقف على العلم التفصيلي بالمخلوق، بخلاف الكسب فيكفي فيه العلم الإجمالي.

وهذه الفروق تكفي في هذه الرسالة المختصرة، ولنعد إلى شرح ما قاله المصنف.

فمحلُ الخلاف بين الأشعري والماتريدي، أنَّ الأشعري يقول: كلمة الفعل تطلق حقيقةً ويراد بها الإيجاد لا من شيء، ولذلك فوصف الله تعالى بأنه فاعلٌ، حقيقةٌ لغوية، وأما وصف العبد بأنه فاعلٌ فهو مجاز لغويٌّ.

وأما الإمام الماتريدي فقد قال إن إطلاق اسم الفعل على الخلق والكسب وهو إطلاق حقيقي لغة.

وبقي أن بعض العلماء ذكروا وجهاً يفرقون به بين الخلق والكسب، فقالوا: الخلق

لا يتوقف إلا على قدرة الفاعل المعين، وأما الكسب فلا يتوقف على مجرد قدرته بل يتوقف أيضاً على قدرة الخالق. ولذلك قال بعض العلماء إن الفعل المكتسب تتعلق به قدرة الله من جهة وقدرة العبد من جهة أخرى.

ولا يخفى على القارئ الذكي ملاحظة أن الإمام الأشعري لا ينفي اتصاف الإنسان بالقدرة، وقد وضحت هذه المسألة في ردِّي على «مناهج الأدلة» لابن رشد الحفيد الفيلسوف، ولكن أثر هذه القدرة ليس هو الإيجاد من العدم، بل هو اكتساب ما خلقه الله تعالى وأوجده من العدم. ولذلك فقدرة الإنسان لا تتعلق إلا ببعض الموجودات مما يصح أن يكتسبها الإنسان، بخلاف قدرة الله، بمعنى أن قدرة الله تؤثر في الممكن فتوجده بعد عدمه، ولكن قدرة الإنسان تتعلق بالممكن الموجود على سبيل الاكتساب لا على سبيل الإيجاد.



خاتـمـة

وبهذا نكون قد انتهينا بفضل الله تعالى وحمده من شرح هذه الرسالة الشريفة في الخلاف بين الإمام الماتريدي والإمام الأشعري، واقتصرنا في شرحنا على المسائل التي ذكرها العلامة المؤلف، مع علمنا بوجود مسائل أخرى بينهما، ولكن قصدنا بذلك أن يكون هذا الشرح مُعِيناً للطالب وتذكرة للمنتهي المهتم بتعلّم علم التوحيد على فهم حقيقة الخلاف، وكيف يفهم المسائل ولا يتعلق بالألفاظ بل يسلط عقله على المعاني، فالفكر إنما يكون بالمعاني لا بالألفاظ.

وندعو الله تعالى أن يوفقنا إلى ما يحبه ويرضاه، ويرفع درجاتنا دنيا وأخرى إنه سميع مجيب الدعاء. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد أشرف الخلق وأفضل الأنبياء والرسل، وندعو الله تعالى أن يزيد محبة نبيِّه في نفوسنا ونفوس الخلق أجمعين لكي يسهل عليهم الإيمان والانقياد للدين القويم الذي أرسله به، فإنه بهذا الانقياد والإذعان نتحصل على كمالاتنا الدنيوية والأخروية، بفضل الله تعالى ومنّه وكرمه.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب.

الفقير إلى عفو الله تعالى وتوفيقه

سعيــد فــودة ١٢/ ٣/ ٢٠٠٥






القسم الثـاني

ويشتمل على:

١ـ مقدمة في الاعتقاد.

٢ـ (اللمعات في العقائد)، وهو تهذيب مع زيادات وتوضيح لكتاب (لُـمَع الأدلَّة في عقائد الملَّة) لإمام الحرمين الجويني.

٣ـ (التحصيل في أصول الدين) وهو مختصر لكتاب «خلاصة ما يرام من فنِّ الكلام» مع زيادات نافعة، وهو من تأليف حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ العلامة المحقق الشيخ محمد أبي عليان الشافعي، من أفاضل علماء الأزهر الشريف رحمه الله تعالى.

٤ـ كتاب (الشِّعَـار في العقائد) وهو تلخيص لكتاب الاعتقاد والهداية للإمام البيهقي رحمه الله تعالى.








مقدمة الاعتقاد

الحمد لله رب الذي لا إله إلا هو، الذي استحق المحامد كلها بكمال وجوده وغناه عما سواه، وتفضُّله بنعمة الإيجاد لسائر المحدثات. والشكر لله الذي إذا شكره الإنسان على نعمه، وجب عليه شكر جديد على أن جعله قادراً على شكره.

والصلاة والسلام على سيد الخلق محمد ﷺ، الذي تمت هداية الناس أجمعين على يديه.

اللهم وفقنا يا الله إلى معرفتك، واجعل فينا القدرة على الارتقاء في هذا الوجود بعبادتك والاستجابة لشرعك.

وبعدُ،

فاعلم أن الإنسان في هذا الوجود لا ينفك عن الاعتقاد، أي لا ينفك عن أن يعتقد بصحة أمر وبفساد أمر.

ولا يمكن للإنسان أن يسير في هذا الوجود بدون ذلك؛ لأنه لو جاز هذا لجاز عادة أن يبقى الإنسان حيّاً دون أن يفعل فعلاً ما، وهذا باطل قطعاً، ويتضح هذا البطلان بمجرد تصور الحالة المذكورة. وتفصيلها أن الإنسان في بعض الجوانب من حياته مريد لما يكون منه، وهذا الأمر يدرك بالضرورة بالتفرقة بين حركة الارتعاش واختيارك تفاحة من بين عدة حبات من التفاح. وكون الإنسان مريداً، يعني: أنه يرجح أمراً على أمر، ومن المعلوم

أنه يستحيل ترجيح بين أمرين بدون مرجح. وهذا المرجح الذي تعتمد عليه الإرادة هو الفكرة التي يعتقد بها الإنسان في نفسه، وهذه الفكرة قد تكون نتيجة تفكير عقلي أو شعور عضوي وجداني أو غريزي أو غير هذا، وبغض النظر عن مصدر هذه الفكرة أو هذا العقد، فلا بد من التسليم بوجوده، وهذا هو المطلوب.

فثبت فعلاً أن الإنسان لا ينفك عن عقد تتكيف نفسه به، وتصدر منه الأفعال على وَفق هذا العقد المذكور،ولا حاجة بنا إلى القول بأن العقد يجب أن يكون ثابتا لا يتغير أو يجوز كونه متغيراً، فالحاصل على كلا الوجهين أنه لا بد من ذلك العقد.

إذا سلم لنا ذلك فإننا نقول:

إن الإنسان إذا رفع رأسه إلى السماء، ورأى سعة الموجودات وتعددها واتساقها في نظام معين لا تتعداه، ثم نظر فيما حوله ورأى الموجودات من أشجار وحيوانات وجمادات وغيره من البشر، وأدرك احتياجه إليهم واحتياجهم إليه، وعرف أنه لا تتم له حقيقة الوجود المتزن إلا بالانسجام معها على وفق نظام معين اختياراً أو كرهاً، كما هي الكواكب وسائر الموجودات، ثم نظر في ذاته، ورأى جسمه الكثيف وأدرك أنه جاهل بكثير من أعضاء هذا الجسم وحقيقته، وكيفية ارتباط أجزائه ببعضها واتفاقها على وظيفة معينة، ولاحظ بعد ذلك أن هناك أمراً واحداً لا يخفى عليه، وهُوَ هُوَ ذاته، فالإنسان إذا تجرد من هذا الجسم وحاول تركيز عقله في التفكير بذاته، كما لو تصور أنه يطير في فراغ بلا جسم ولا أعضاء، فإنه يجزم عند ذاك أنه عارف بذاته لا يشك بوجود نفسه.

إذا فكر الإنسان بهذا الأسلوب، فإنا ندعي أنه لا يمكن أن ينفك عن السؤال من أين أتيت وإلى أين المصير وماذا أفعل في هذا الوجود، وكذلك فإنه يتساءل عن بقية أفراد الجنس البشري.

وندعي أيضاً أن الإنسان إذا وصل إلى هذه المرحلة من التفكير فإنه لا يمكن أن

تطمئن نفسه وتصفو من كدوراتها إلا بالإجابة عن هذه الأسئلة. والجواب عنها يكون ضرورة لا يمكن الانفكاك عنها عند الشعور بها.

وندعي أن الجواب الجازم عن هذه الأسئلة لا يمكن أن يكون جزئيا أو مرحلياً، لأن السؤال ليس عن جزئي ولا عن زمان معين ولا عن مكان نعين، بل الجواب يجب أن يكون كلياً شاملاً.

وكذا لا يمكن أن يكون الجواب قائماً على الاحتمال أو الأخذ بالأحوط، لأن هذه أجوبة لأسئلة تبدأ بكيف وتبحث عن وسيلة لعمل ما، ومطلوب هذه الأسئلة هو العلم بأصل هذا الوجود وهدفه، وهذا حقيقة لا يتم إلا بالجزم والقطع.

ويلزم من هذه الأمور، أن الإنسان إذا حصل على هذه الأجوبة وأدركها وعقد نفسه عليها، يلزمه أن لا يفعل فعلاً إلا بناءً على ضوئها واسترشاداً بها، لأنه في هذه الحالة يكون في طريق تحصيل كمال وجوده،ولا يمكن لإنسان إذا اعتقد أن كماله لا يحصل إلا بهذا الطريق أن يسير في طريق غيره إلا من لا يُعَدُّ من العقلاء.

ولهذا كان من الطبيعي أن يكون كل إنسان ـ يفعل فعلاً ما ـ معتقدا أنَّ هذا هو طريق سعادته ولهذا فهو يفعله. إذ لا أحد من العقلاء المعتبرين يبحث عن أسباب شقاوته ويتلبس بها!

وهذه إشارة إلى أن الإنسان لا يمكن أن ينفصل عن الاعتقاد بفكرة ما، وأما من يؤمن أن طريق سعادته وكماله مع كمال وسعادة الوجود كله إنما يكون بحسب طريق معين، والحال أنه يخالف هذا الطريق، فهذا لا يلتفت إليه إذ لا يعد من العقلاء في هذا المجال.

إذن انحصر الكلام في العلم ولو على سبيل الإجمال بأصل الوجود، أو على الأصح العلم بمقدار يكفي لبناء فكرة كلية عن هذا الوجود.

وذلك لأن المطلوب الذي وصلنا إليه هو سعادة وخير الإنسان بل الوجود كله، هذا لا يتم بالنسبة للإنسان إلا بالعمل، والإنسان لا ينسب إليه العمل إلا إذا أراده، نقصد العمل الاختياري، وإرادته يجب أن تكون متناغمة مع أصل وغاية هذا الوجود، إذن لا بدَّ من العلم بطريق صيرورة الوجود، حتى يصح لنا إرادة الانسجام معه، فالعلم ضروري.

وقد يصير الكلام بعد ذلك في أن العلم بهذا الأمر هل هو ممكن فعلاً، إذ قد نتصور أمراً واجباً ولا نستطيع الوصول إليه؟

فالجواب عن ذلك: أن أصل العلم ممكن، ولا يمكن لإنسان منع أصل علم الإنسان، أي: لا يمكن لأحد أن يقول إننا لا يمكننا العلم بأمر مطلقاً، فهذا الكلام تنقضه الضرورة والتجربة والعقل، إذ يحس كل إنسان في نفسه أنه يعلم بعض الأمور ويكون جازماً أن علمه هذا صحيح ومطابق، ويكون فعلاً كذلك.

ما دام أصل العلم قد ثبت، فنقول لا يشترط لإمكان العلم بالشيء عقلاً إلا وجود عاقل، أي موجود قابل لأن يعلم، وتميز المعلوم في نفسه، ولا شرط ثالث غيرهما.

وهذان ثابتان في حالتنا، فالإنسان قابل لأن يعلم، والمطلوب العلم به متميز وهو الوجود الذي هو الموجود، فكل موجود يتميز عن غيره بأمور والوجود يتميز عن العدم، إذ لو لم يحصل التمايز لصار العدم والوجود واحداً، وهذا باطل فالوجود غير العدم. ولو لم يتميز موجود عن موجود لصار الوجود واحداً وحدة مطلقة لا تعدد فيها بوجه من الوجوه، وهذا باطل بالحس والعقل.

ما دام أصل العلم قد ثبت فنقول:

إما أن نكون عالمين منذ أول وجودنا أو لا نكون، وباطل أن نكون عالمين منذ أول وجودنا، لأن كل واحد يحس من نفسه بالضرورة عدم وجود علوم منذ ولادته،وكل

واحد يرى في غيره ذلك، وقد ورد بعض الأدلة السمعية الدالة على ذلك، فوجب أن يكون علمنا فينا زائداً على أصل وجودنا، ولا يخلو الأمر بعد هذا عن احتمالين:

إما أن يكون العلم الذي نحصل عليه بالضرورة، أي: علماً ضرورياً (أولياً، أو بديهي) أو مكتسباً، ونقصد بالضروري ما لا نستطيع الانفكاك عنه ولو توقف على شرطٍ. وهذا النوع من العلم جائز عقلاً وواقع فعلاً لا شك فيه، فالعلم بأن الجزء أقل من الكل ضروري لا يمكن الانفكاك عنه، ويحصل فينا بأدنى التفات بعد وجود مفهوم الجزء والكل، وأما العلم الاكتسابي فهو مقابل الضروري السابق، والتسليم بوقوعه أيضاً واجب، وذلك أنه لو كانت كل علومنا ضرورية لما كنا طالبين للعلم بأمر، إذ الفرض أننا نعلمه، إذن ثبت وجود نوعين من العلم أو درجتين على الأصح.

فيما سبق سلمنا أن الوجود متعدد، ولكن يوجد بين أفراد الوجود علائق فهذان أمران قطعيان، فأما الأول فَبيّن، وأما الثاني فلأننا نلاحظ اعتماد كل موجود على آخر ولو من ناحية معينة، كما أشرنا في أول الكلام، فالإنسان لا يمكن أن يهمل العلاقة بينه وبين مجموع البشر، ولا بينه وبين غيره من الموجودات، إذ وجوده معتمد على وجودها، وما دام ثبت لنا هذان الأمران فلا يمكن إنكار إمكان العلم بهما، ولذا فالعلم إن تعلق بأمرٍ مع قطع النظر عن علاقته بغيره، فهذا العلم يطلق عليه تصور، وإن تعلق بوجود من حيث علاقته بغيره فهذا تصديق، فالتصور إدراك مفرد، أي: إدراك الموجود من حيث هو فرد منفرد عن غيره. والتصديق إدراك نسبة، أي نسبة أمر لأمر، ولا يمكن حصول إدراك النسبة من دون تصور طرفيها، أي المنسوب إليه والمنسوب. ويطلق على التصديق الحكم.

وسبق أن قلنا إنَّ العلم يأتينا من الخارج، ولا نعني أنه كله يأتي من الخارج، بل يمكن أن يكون أصله من الخارج وهو لازم عن النفس، وذلك ممكن لأن النفس العالمة إنما

هي بالنسبة إلى غيرها خارج كما أن غيرها بالنسبة إليها خارج، فيوجد اشتراك بينها وبين غيرها، ولهذا فإنها إذا علمت أمراً عن الخارج عن غير طريق الخارج فالمراد أنها علمته من حيث إنها عالمة بنفسها لأنها هي أصلاً خارج، أي: يوجد اشتراك ما بينها وبين الخارج.

وبهذا ثبت أن هناك مصدران للعلم:

حقيقة الأول النفس من حيث هي عاقلة، والثاني لا بد أن يكون أمراً غير النفس يوصل إليها ما لا بدَّ لها منه، فيكون واسطة بينها وبين الخارج، وهو ما نطلق عليه اسم الحواس الظاهرة؛ فثبت طريقان للعلم:

الأول: النفس وهي الذات، **والثاني**: الحسُّ.

ويمكن بعد هذا أن نجزم أن النفس من حيث هي عاقلة فلا يمكن أن تعلم أمراً عن الخارج إلا عن طريق الحس، ولو علمت عن غير طريق الحس الظاهر فعن طريق الحس الباطن تعلم.

وبعد هذا الكلام عن العلم، يلزمنا أن ننظر فيه لا من حيث ماهيته كما هو، لأننا هنا لا يهمنا أن نعلم كيفية العلم بقدر ما يهمنا أن نعلم كيف نصل إلى العلم.

وهذا المطلب يكفي فيه أن نعرف متى يحصل فينا العلم عند نظرنا في أمر ما، ومتى لا يحصل.

أول أمر نشاهده من أنفسنا ومن غيرنا أن الذي يدعي أنه عالم لا بد أن يكون جازماً بما تعلق به علمه، ولا يكون قابلاً للشك فيه، وهذا يدرك بالبداهة، فمجرد الشك في ما نقول أنه علم ينفي كونه علماً، فالعلم إذن يجب أن يكون قطعياً.

ثم بعد هذا نقول:

إن كل أحد يصل إلى العلم بأمر لا يمكنه أن يتجاهله كأن يغير علمه بواسطة الإرادة إلى لا علم، فالعلم لا دخل له بالإرادة، بل الإرادة هي التي ينبغي أن تعتمد على

العلم، وهذا يعني أن الإنسان ينبغي أن لا يريد عكس ما يعلم ويمكن أن يريد ما يعلم، ولكن نقول يمكنه أن يحب ما يعلم أو لا يحب، ويمكن أن يحب ما لا يعلم، وهذا الأمر مهم جدا فليس كل ما نحبه فهو حق، بل كل حق فيجب أن نحبه، ولكن لا يعني هذا الوجوب أن يحصل في الواقع،وذلك لأنه يعتمد تحققه على الإرادة.

والمقصود بذلك، أن الإنسان لا يمكن أن يغير علمه إلى لا علم، ولكنه يمكن أن يتجاهل علمه ببعض الأمور، فيعمل بخلافها، مع أنه ينبغي أن يعمل بمقتضى علمه، وذلك لأن التصورات الحاصلة في نفسه، ليست كلها ناشئة عن علمه، بل قد يكون بعضها عن هوى ورغبة وشهوة، أو جهل وسوء تصور.

من هذا يمكن أن نقول أن العلوم كلها ضرورية، بمعنى إذا حصلت في الإنسان فإنه لا يمكنه أن يغيرها بإرادته، وهذا معنى آخر للضروري استعمله العلماء فيه، بالإضافة إلى معنى الأولي والبديهي المذكور سابقاً.

وأيضاً يمكن أن نقول: إنَّ الإنسان إذا علم أمراً فلا يحتاج إلى أحد لكي يقول له معلماً ودالاً: إنك علمت هذا الأمر بل هو بمجرد حصول العلم فيه فإنه يعلم أنه عالم بهذا الأمر، وهذا ما يمكن إن نطلق عليه أن كاشفية العلم ذاتية، أي: إننا نعلم إننا علمنا بنفس علمنا.

فالخلاصة أن أي أمر نعلمه أو أي علم يحصل فينا، فإنه يكشف عن شيئين:

الأول: ذاته، **والثاني**: ما تعلق هو به.

وهذه الأوصاف التي تلازم العلم مفيدة جدا وهي في غاية الأهمية إذ سوف تفيدنا في توسيع دائرة الوسائل التي نكشف بها عن حصول العلم أو عدم حصوله.

وذلك كأن نقول: مطلق الخبر يمكن أن يفيد العلم ويمكن أن يفيد الظن ويمكن أن لا يفيدهما، وإمكان إفادة الخبر للعلم يكون إثباته ممكنا بالعقل فيقال:

أي إنسان يشعر من نفسه أنه يحس بأمور في وجدانه ويتصور صوراً في خياله، ويحصل على أحكام في عقله، فإنه يجزم أنه يمكن أن يوصل هذه الأمور التي يشعر بها إلى غيره عن طريق الكلام، بالمعنى الأعمّ الذي يعمُّ اللفظ والفعل مطلقاً، أو نقول لا ريب أنك تشعر ولو في بعض الأحيان أنك تخبر غيرك عن واقع، وذلك بغض النظر هل يصدقك أو لا، فهذا الأمر ليس ضرورياً بيانه وتحليله الآن، ولا يستطيع إنسان أن يخالفه فهو ضروري، فنقول ما دام يمكن أن تخبر أنت غيرك بأمر يكون حقا وصدقا في الخارج موجود أو في نفسك، فهل يستحيل أن يخبرك غيرك بأمر يكون هو في حد ذاته صدقاً وحقاً؟

من الواضح الجلي أنه يمكن من غيرك كما يمكن منك، فلا فرق من هذا الجانب، فيجوز القياس فالمتماثلات لها نفس الأحكام، وما جاز على أمر فيجوز على مثله، إذن يمكن أن يكون الخبر صادقاً كما يمكن أن يكون كاذباً، فالمسألة الآن هي كيف يكن أن نستدل على الخبر الصادق من غيره، أي كيف يمكن أن نكشق عن صدق الخبر؟

بناءً على هذا فلا تعدو أن تكون الدلالة على صدق الخبر إما من ذات الخبر أو من غيره، ويستحيل الأول لأن الخبر ذاتَه محتَمِلٌ، كما قلنا، فدلالته على الصدق كدلالته على الكذب أو هو لا دلالة فيه أصلاً، بل هو قابل لهما من حيث هو خبر.

إذن لا يبقى إلا أن تكون الدلالة من خارجه، كما لو فرضنا الآن فرضاً سندلل فيما يأتي على إمكانه وتحققه، كوجود إنسان لا يقول إلا الصدق، فإنه ينتج أنَّ كلَّ ما يخبر به فهو حقٌّ، وهذا هو خبر الرسول المؤيد بالمعجزة الدالة على كونه رسولاً، فهو مع أنه خبر واحد، إلا أنه يفيد الصدق لدليل خارج عن كونه واحداً، وهو المعجزة، وهي أمر غير عادي ـ أي مخالف لنظام الكون، وموافق لما يدعيه النبي عند تحديه للمعارض أو من يخاطبه ـ يظهر على يد من يدعي النبوة مقرونا بالتحدي، وسيأتي الكلام عليها بالتفصيل في محل قادم بإذن الله تعالى.

ويمكن الآن لنا أن نعمم المعنى السابق فنقول: خبر الواحد مطلقاً يمكن أن يفيد العلم أو الظن إذا احتفت به القرائن الخارجة عن كونه واحداً. ومن خبر الواحد الذي يفيد العلم بالقرائن خبر الرسول من حيث هو مؤيد بالمعجزة كما مر.

أثبتنا فيما مضى إمكانية إفادة الخبر للصدق، وهذا ضروري أو يكاد يكون بديهياً، ونعلم أن هذه الإمكانية لا بد أن تكون راجعة إلى وصف، وهذا الوصف إما أن يكون راجعاً للمخبر به، وهو ما يدعى بالخبر عند الناس أي مدلوله، أو المخبِر ـ بكسر الباء ـ أو المخبَر ـ بفتحها ـ، وهو السامع للخبر، وواضح أنه لا يمكن أن يرجع إلى ذات الخبر، لأن الخبر ليس فيه من ذاته إلا الإمكانية، ولو أفاد خبرٌ عِلماً لذاته، لأفاد كل خبر العلم، وهو باطل. وأما إذا قيل إن المخبر به إذا كان بديهياً كقولك الواحد نصف الإثنين، فإنه يفيد العلم عندذاك، أي إن السامع له يكتسب العلم عند سماعه. لأنا نقول: إننا لا نخالف في أن السامع يكتسب العلم عند سماعه المخبر به ولكن لا مدخلية في ذلك، أي: في اكتساب العلم لمجرد المخبر به، أي لو أورد السامع هذه العبارة على ذهنه من دون سبق سماع لها من غيره لاكتسب العلم أيضاً، ومنه نعرف أن اكتسابه العلم لا مدخلية لكونها خبراً، بل إن هذا ضروري من ضروريات العقول. ولو لم يكن خبرٌ؛ لأنَّ النفس تعلم هذا الأمر حقاً من ذاتها، ولا تحتاج إلى خبر مخبر للعلم بذاك.

وكذا لا يمكن أن يعود إلى السامع، لأنه يلزم حينذاك أن لا يكون مدخل للمخبر به من حيث كونه كذلك في إفادة العلم، أي لا مدخل للخبر من حيث كونه خبراً في ذلك.

وأما أن يعود إلى المخبِر، فهو الحق، لأنَّ الكلام لا يصير خبراً إلا بواسطة المخبر، فإن الكلام يكون أولاً في نفسه ثم يصدر إلى العالم الخارجي بواسطة أصوات وحروف، أو غير ذلك من الوسائل، ودلالات وأحوال متعلقة بالخبر.

وأما أن يعود إلى وصف مشترك بين المخبر والمُخبِر به، فهو ممكن فلا يصح إلا بأن

يقال: يشترط للمخبر به أن يكون ممكناً في ذاته، فتكون مدخلية المخبر به على سبيل الشرطية أو الإعداد فقط، وبحثنا فهو عن ما يكون داخلاً على سبيل السبب، إذن فيلزم أن يكون السبب هو فقط المخبر.

إذن تحقق أن إفادة الخبر للعلم إنما هو راجع إلى المخبر نفسه، فلا بد إذن من أن يكون المخبر متصفاً بصفة تؤثر في هذه الإفادة.

ونحن هنا لا نريد أن نذكر تفصيل ما يقال على هذه الصفة أو الصفات، فله محل آخر، ولكنا نقتصر على إشارات كافية.

فنقول: كل إنسان لا بد أن يعلم بوجود صفة اسمها الصدق أو العدالة أو الضبط والثقة، وهذه الصفة ـ العدالة ـ لها وجود في نفسها، أي: إنها ليست اعتباراً عقلياً فقط، وليست هي عبارة عن تخيل ذهني وأمر موهوم، أو عائدة إلى شهوة قطعاً، والعدالة لها قيمتها الواقعية التي لا يمكن الاستغناء عنها. وحاصل هذا الوصف أنه عبارة عن تقدير مدى كون الشخص مطابقاً في أفعاله وأقواله للواقع الخارجي، ولا شك أن هذا أمر يمكن قياسه، والتأكد منه، واتصاف الشخص بهذا فرع عن اتصافه بالقدرة على العلم أولاً، ثم القدرة على الإخبار عما يعلم وكون خبره مطابقاً لما يعلمه هو، ولا شك أن هذا الأمر، أي: الإخبار يتعلق قطعاً بالإرادة، وذلك لأن الإخبار أمر إرادي، فلو أراد الإنسان أن يكون خبره مطابقا للواقع، فيمكنه ذلك، ولو أراد غير ذلك فيمكنه ذلك أيضاً. والإرادة موجودة فيه، فالصدق والكذب إذن لهما ثبوت في نفس الأمر، لا ينكر هذا منكر.

ولا ريب أن هناك تفاوتاً في هذه الصفة بين إنسان وآخر، فالذي عرف عنه الكذب لو أخبرنا خبراً، فإننا لا نصدقه، نعم قد لا نكذبه، ولكن لا يكون علينا تصديقه، لأن ميلنا إلى تكذيبه يكون أكبر. فلو جاء أكثر من واحد معروف عنهم الكذب وأخبرونا بخبر، فلا شك أن هذا يزيد من ضعف الخبر، ويقلل من نسبة كونه مطابقاً للخارج عندنا. وبالأسلوب نفسه نتكلم عن الصادق، فإننا نميل إلى تصديقه وإن لم نجزم بمطابقة خبره

للواقع في الخارج، ولكن كلما ازداد عدد الذين يخبروننا عن أمر، فإن هذا يزيد من درجة توثيق الخبر عندنا، أي: حكمنا عليه أنه مطابق للخارج، وكلما ازداد عدد الرواة يزداد هذا الأمر، حتى نصل إلى مرحلة لا يكون مُهِمَّاً عندها السؤال عن عدالة الشخص أو عدم عدالته، بل لا نلتفت فيها إلا إلى أن العدد من المخبرين قد بلغ حداً يبعد معه عادة أو عقلاً أن يكونوا مخطئين أو يكونوا متفقين على الكذب، وعند ذاك يحدث في نفوسنا الجزم بأن هذا الخبر صادق حتماً، ولا يمكن أن يكون كاذباً، وهذا الحد الذي أشرنا إليه هو التواتر، وهو لا يتوقف على عدد أو كيف، بل هو عبارة عن مجموعة من القرائن الماضية ومن غيرها، بالإضافة إلى شروط قبلية لا بد من توافرها في أي خبر لكي يكون خبراً يحتمل الإفادة، وهو أن لا يكون مستحيلاً عقلاً، فلو كان مستحيلاً عقلاً لرفضناه من أصله.

مما مضى نعلم أن الخبر المتواتر يفيد العلم، والخبر الواحد المحفوف بالقرائن يفيد العلم، وهذان مصدران مهمان جداً للعلم أو هما نوعان لمصدر واحد هو مطلق الخبر.

لو نظرنا في أنفسنا لأدرك كل واحد أنه متصف بصفات وجودية، أي: لها وجود حقيقي وصفات سلبية أي عبارة عن سلب ما يضاد ويخالف الماهية، وكل واحد منا يدرك أنه يتصف بالإدراك، فالإدراك في كل واحد موجود. وكل واحد منا يدرك أنه يتصف بالإدراك، فالإدراك في كل واحد موجود، ولا يمكن لأحد أن ينكر وجوده فيه، وحقيقة الإدراك راجعة إلى صفة يتم بها انكشاف أمرٍ ما، وهذا الانكشاف هو في حقيقته راجع إلى انفعال بالوجود أو بوجود، والوجود الواحد بالذات يمكن أن ينفعل بذاته إذا كان متعدد الجهات، وهذا لا يلزم عنه اتحاد القابل والفاعل، أو فليلزم ولكن لا ضرر لأنه يكون من جهتين لا من جهة واحدة.

إذا تم لنا ذلك، فالنفس تعلم بأمور معينة حتى لو لم يكن لها حسٌّ خارجي، وذلك لأن النفس لها وجود ما، ولها قابلية العلم، فهي تعلم بذاتها من حيث وجودها، أي بعض

صفات وجودها، ولا تعلم بجميع جهات وجودها، لعدم تمامه فلا يتم الانعكاس الكلي. وليس كلُّ علمٍ انفعالياً.

وهذا الأمر قليل من يتنبه إليه، وهو في غاية الأهمية، وهذا العلم الحاصل من جهة ما النفس شاعرة بوجودها هو أصل المعلومات البديهية والضرورية، ولبداهته قد يُغفل عن حصوله زائدا عن الذات من حيث هي ذات، فيتصور أنه من مكونات الذات ومخترعاتها، ولهذا قد ينكره البعض لأول وهلة، مع ضرورته، وإنكارهم هذا عائد إلى عدم تجردهم كفاية لفهم ما يقال هنا، فإن تجردوا قليلاً من غفلتهم وعلائقهم أيقنوا بما نقول أنه الحق.

وإذا لاحظنا بالإضافة إلى ذلك وجود الحسّ الظاهر، وهو الحسّ الخارجي، أي الحسّ الذي يدرك به الخارج من الأجسام أو الأجسام التي هي خارجة عن النفس، وذلك أن النفس تحتاج حال كونها متعلقة بالجسد إلى واسطة بها تعلم أن يدور في عالم الأجسام وهذه الواسطة هي الحواس الظاهرة وهي الخمسة المعلومة.

أقول: إذا لاحظنا بعض المعلومات الضرورية الأخرى مثل وجود بعض الموجودات، فلا يمكن أن يتوهم إنسان أن الآثار التي تحدث فيه بمجرد أن يفتح عينيه بوجود الضوء هي من غير سبب لأنها حادثة، بمعنى أنها إذا لم تكن موجودة فيه ثم وجدت فلا بد لوجودها من سبب، وهذا السبب لا يمكن أن يكون نفس ذاتك، لأن ذاتك موجودة قبل فتح العين وبعدها، ولكن الأثر لم يوجد إلا بعد فتح العين، فلو كانت ذاتك هي السبب لحصل الأثر قبل فتح العين أيضاً. إذن الذات ليست هي مصدر العلم بل هي التي حصل فيها العلم.

فهل سبب العلم هو العين فقط، نقول: العين لها مدخلية ما في حصول هذا العلم، ولكن هذه المدخلية ليست على سبيل المُسَبِّـبِيَّـة، بل على سبيل الشرطية، لأن هذا هو المتيقن حتى الآن لملاحظتنا وجود العلم بعد فتح العين، أي: إن العين شرط في وجود هذا

العلم في هذه الحال، أو محلّ قابل له، لا أكثر من ذلك، فالعين داخلة في الذات، فكأننا نقول إن الذات بوجود العين تكون متأهلة لأن تنفعل بالخارج هذا الانفعال، وهذا هو معنى شرطية العين لحصول هذا النوع من العلم في الذات.

فالسبب الرئيسي إذن ـ السبب هنا ظاهرياً ـ هو الخارج لأنه لا يوجد غيره حسب الحصر والاستقراء العقلي كما مرَّ، ومعلوم بداهة أن المعدوم لا يمكن أن يوجد شيئاً، وبما أن الأمر الذي حصل في النفس موجود، وسببه موجود، هو الخارج ولو من حيثية ما، إذن هذا دليل على وجود الخارج ولو بحيثية ما، وهذه الحيثية ذكرناها هنا لأن الدليل الذي ذكرناه لا يدلنا إلا على إثبات وجود ما، لا على الوجود المتكثر، ونفس هذا الكلام يمكن أن يقال على بقية الحواس.

ويمكن إثبات كيف أن الحواس شرط في العلم وليست سبباً له بغير هذه الطريقة أيضاً.

ويجب أن تلاحظ أن هذه الشرطية ليست عقلية، أي إننا لم ندرك اشتراطها بمجرد العقل، بل أيضاً بملاحظة طبيعة الوجود الذي نتحدث في محيطه، وليس قانونا لذاته. ولذا يطلق على هذه الشرطية أنها شرطية عادية لا شرطية عقلية، بمعنى أننا أدركنا شرطية الحس للعلم عند ملاحظة هذا الوجود المعين لا عند إدراكنا فقط لمطلق معنى العلم. وهذا القيد في غاية الأهمية، ويجب ذكره هنا، كثير من الذين يبحثون في هذا الموضوع يهملونه، وهذه غفلة منهم. وهم عندما يغفلونه يعممون الحكم بعد ذلك ويقولون إننا لا يمكننا أن نرى، بمعنى لا يمكن أن يحدث فينا هذا النوع من العلم الذي نسميه الرؤية إلا إذا فتحنا أعيننا ووجد الشعاع وغير هذه من الشروط العادية، وهذا الحصر الذي يذكرونه لا دليل لهم عليه، بل كل ما يمكنهم قوله هنا هو إننا عندما نفتح عيوننا تحدث الرؤية، ولا دليل على أنه لا يمكن ان تحدث الرؤية إلا عند الفتح، ولا يجوز للخائض في المعقولات والباحث عن

اليقين أن يعمم الحكم هكذا ويغفل عن القيود التي يبحث فيها أي في محيطها. بل يجب عليه أن يظل مستحضراً لها على سبيل الدوام، وإلا اختلت أحكامه التي يطلقها. وهذه الحيثية هي قيد في غاية الأهمية، وسوف نعرج نحن عليها في محل آخر قريباً، وهي تفيدنا جدا في توسيع نظرية المعرفة ومن ثم في مجال معرفتنا. والذي يغفلها يحدد عقليته ومعرفته بيده، أي بخطأ ارتكبه هو في غفلته عن قيد ما. وهذا يعني وجود الإمكانية عقلا لحصول الرؤية ولو لم تكن العين موجودة، وحتى لو كانت موجودة ولم تكن الشروط من المقابلة والشعاع وغيرها موجودة، فلا تنس هذا.

وأيضاً فكل ما قلناه هنا من أن الشرطية هي شرطية عادية، فإننا نقوله أيضاً عن كون الشعاع الذي ارتطم بعيننا وتبع هذا الارتطام الإحساس، سبباً عادياً أيضاً، لأننا عرفنا مدخليته هذه في الإحساس عن طريق اعتيادنا على هذا الوجود، لا لمجرد تعقلنا مطلق الوجود، وإلا لأدركنا هذا الترابط قبل ذلك، أي: لأدركنا هذا الترابط منذ معرفتنا لوجود ذاتنا، لما يتضمنه هذا من معرفة أصل الوجود، ولكن لما احتجنا بعد ذلك إلى معرفة وجود العين وفتحها وما تلوناه عليك قبلاً، لنعرف مدخلية العين والشعاع في الإحساس، علمنا أن هذه المدخلية ليست مطلقاً على سبيل السببية العقلية، بل هي فقط سببية عادية.

فأعلى القوانين هي تلك التي تعرفها عن طريق العقل بمجرد ملاحظة أصل الوجود، لأن هذه القوانين تنطبق على جميع مراتب الموجودات بعد ذلك، لتحقق أصل الوجود فيها، وبالتالي تتحقق فيها قوانين الوجود، فمثلاً امتناع كون الشيء موجوداً ومعدوماً في آنٍ واحد هوأمر مستحيل في أصل الوجود وكذلك هو مستحيل في سائر الموجودات.

وكون الموجود إذا كان له سبب فيجب أن يكون محتاجا إلى المسبِّب، هذا قانون تام في أصل الوجود، فكذلك ينطبق على جميع مراتب الوجودات من الأجسام والأعراض وغيرها.

وأيضاً يقال ما لم يكن له سبب فهو واجب الوجود، وما كان واجب الوجود، فيستحيل أن يكون محتاجاً إلى غيره، ويستحيل أن يوجد فيه، أي: يستحيل أن يتصف بأي صفة يلزم النقص عنها، لأن النقص يستلزم الاحتياج، والاحتياج يناقض الوجوب.

كل هذا الكلام عام ينطبق على جميع الأمور المتصورة أي التي يمكن أن يحكم عليها العقل.

ولنعد إلى ما كنا نتكلم فيه، وهو مبادئ المعرفة مطلقاً، فنقول: بعدما تقرر عرفنا أن الواحد منا يمكنه أن يعرف شيئاً ما ويجزم بأنه يعرفه، ولا يحتاج إلى غيره لكي يقوله له أنه قد عرف.

وعلمنا أنه يوجد عدة وسائل للمعرفة وذلك فقط من تحليل ما نجده في أنفسنا من أمور قريبة كما سبق ذكره.

وقد يتساءل القارئ عن العقل ما هو، وكيف يجوز أن نستند إليه في المعرفة، وهل ما يعطينا إياه العقل من معلومات يمكن أن نطمئن إليه، ونبني عليه الواجبات العملية، وهذا السؤال من أعمق الأسئلة ولا أظن أننا في حالة نتأهل بها من الإجابة عليه هنا، أو قد نفعل ولكن قد لا يكون جوابنا قاطعاً لأنه ليس كاشفاً بعد عن الحقيقة في هذا المجال، وضيق المحلّ يجعلنا نعزف عن تناول هذه المسألة هنا.

ولذلك فإننا لن نكتفي فقط بما توصلنا إليه من معلومات في هذا المجال، ولكن سوف نستعين بما علمه العلماء ونبني عليه، واعتمادنا على ما يذكرونه لن يكون مجرد تقليد لهم، أي: إننا لن نأخذ بما قالوه ونسلمه لهم دون فحصه بناءً على ما نعرفه من معارف، بل سوف نتأكد من كل ما قالوه بطرق عديدة للفحص، فما لا يدرك جله، لا يترك كله. والله المستعان.

كتبته في سنة ١٩٨٩م






اللمعات في العقائد

وهو تهذيب مع زيادات وتوضيح لكتاب

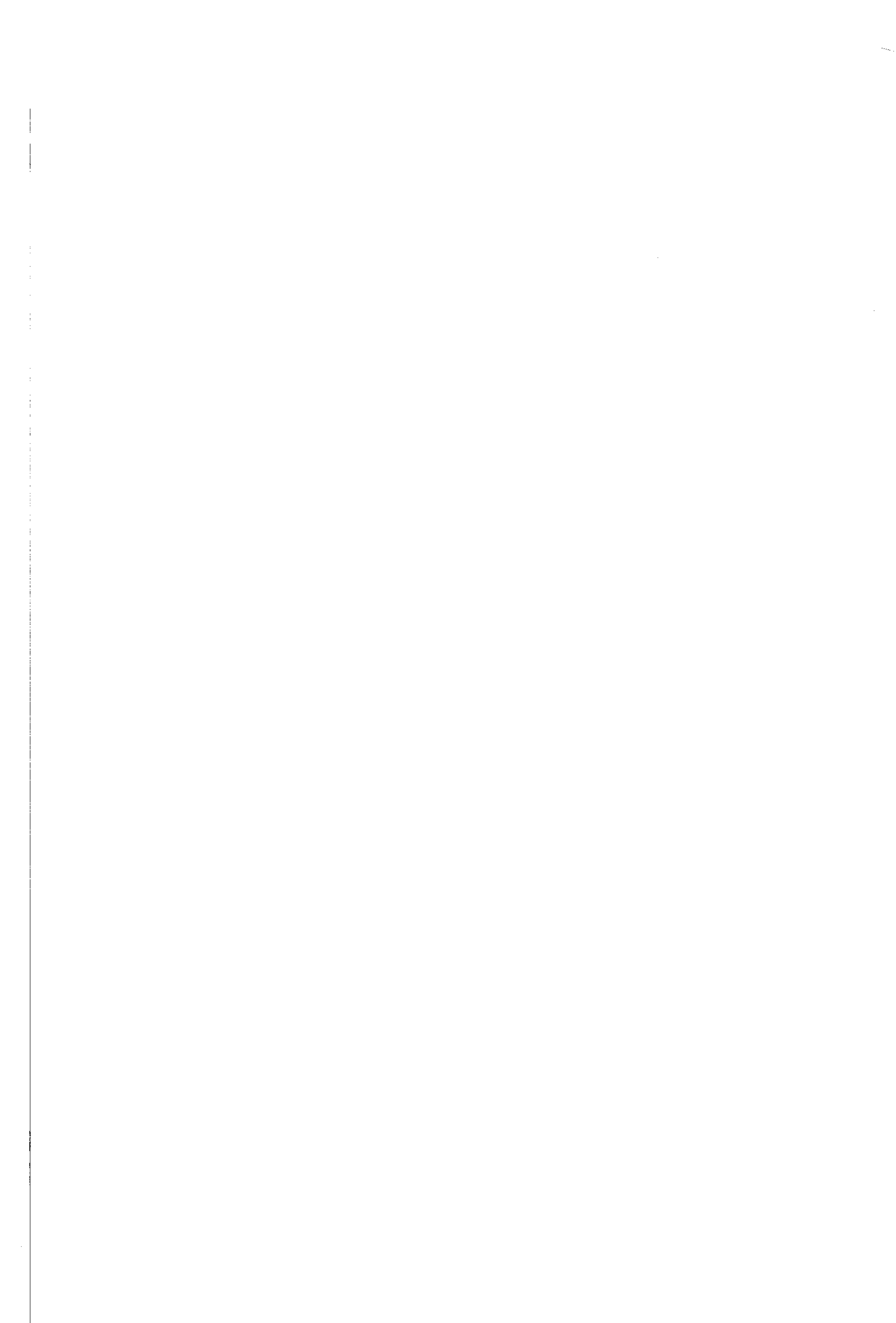
(لُـمَع الأدلَّة في عقائد الملَّة)

لإمام الحرمين الجويني

كتبـه

سعيد فودة





وبه ثقتي وهو حسبي وكفى

الحمد لله العليم، القاهر الحكيم، الذي وجب له القِدَمُ، واستحال في تعاليه تجويزُ العَدَمِ، والصلاةُ على النبيِّ مبيد الباطل، وموضح الحق بواضحات الدلائل.

العالَمُ
ودلالته على وجود الخالق

العالم هو كل الموجودات سوى الله تعالى، وهو مشتق من العلم والعلامة؛ لأنه علامة دالَّةٌ على وجودِ الربِّ سبحانه وتعالى.

وبالمشاهدة نعلم بوجود الجوهر وهو المتحيز، وأيضاً العَرَضِ وهو ما يقوم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقُدَرِ والإرادات الحادثة وأضدادها والحياة والموت.

وبالعقل علمنا أن الموجود إمَّا قديم وهو الذي لا أول لوجوده، أو حادث وهو الذي لوجوده أولٌ.

وبالنظرِ الصحيح نتوصل إلى قواعد مهمة:

ـ **الأعراض ثابتة**: ودليلها أن العاقل إذا رأى جوهراً ساكناً ثمَّ رآه متحركاً، فقد أدرك التفرقة الضرورية بين هاتين الحالتين، وتلك التفرقة لا تخلو إما أن ترجع إلى معنى زائد على الجوهر أو إلى ذات الجوهر.

ومن المستحيل أن يقال بالثاني، لأن الجوهر في الحالتين متحد، والشيءُ لا يخالف نفسه فلا يقع الافتراق إلا بين ذاتين. ويلزم من هذا أن التفرقة راجعة إلى معنى زائد على الجوهر. وذلك هو عَرَضٌ مما ادعيناه. وفي هذا دليلٌ على ثبوت جنس الأعراض. وبنفس الطريق يمكن إثبات باقي الأعراض.

ـ **الأعراض حادثة**: لأنا نرى الأعراض المتضادَّةَ تتعاقب على مَحالِّها، فنستيقن حدوث الطارئ منها، من حيث وُجِدَت ونعلم حدوث السابق منها من حيث عُدِمَتْ، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها، لأن القِدَمَ ينافي العدمَ، وإنَّ ما ثبت له القِدَمُ استحال عليه العَدَمُ.

ـ **الأعراضُ والجواهرُ متلازمان**: فيستحيل تعَرِّي الجواهر عن الأعراض بدليل أن الجواهر شاغلة للأحياز، وبالاضطرار نعلم أنَّها لا تخلو عن كونها مجتمعة أو مفترقة، وذلك يقضي باستحالة خلوها عن الاجتماع والافتراق، وهما عَرَضانِ، وكذلك نعلم ببديهة العقول استحالة تَعَرِّي الأجسام عن الحركة والسكون معاً، وهذا يوضح استحالةَ تعري الجواهر عن الأعراض.

ـ **يستحيل وجود حوادث لا أول لها**: والدليل عليه أن حقيقة الحادث ما له أول، ومهما كانت الحوادث كثيرة العدد فكل منها له أول، وجميعها أيضاً له أول، فالحكم الثابت هنا أعطي للمجموع؛ لأن المجموع هنا عبارة عن آحاد متمايزة فلم يتشكل منها مع بعضها البعض ماهية جديدة لتُعْطَى حكماً جديداً. فهي مجموع من حيث التصور الذهني، وآحاد في الخارج، فيبقى لها حكم الآحاد، وهذا الكلام صحيح سواءً كانت الحوادث مرتبة أو لا.

ـ ويلزم مما سبق أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحادثَ حادثٌ بالاضطرار.

وبناءً على ما سبق من القواعد نقول: العالم عبارة عن أجسام لا تخلو عن أعراض،

وهذا ثابت بالمشاهدة والنظر كما سبق، وما لا يخلو عن الأعراض التي هي حادثة في أصلها فهو حادث، فينتج أن العالم حادث.

وبما أن العالم حادث، فإن وجوده ممكن كما أن عدمه ممكن، لأنه قبل وجوده كان عدماً، فوجوده ليس واجباً، فلما اتصف بالوجود مع تساوي الأمرين بالنسبة إليه علمنا بالضرورة وجوب وجود مُخَصِّصٍ رجَّحَ وجودَه على عدمه، ويجب أن يكون هذا المخصص غير العالم بالضرورة.

ومخصص العالم يستحيل أن يكون علَّةً وإلا لزم أن العالم قديم، وقد تبين فسادُهُ.

ومخَصِّصُ العالم يستحيل أن يكون طبيعةً كما صار إليه الطبائعيون، لأن تلك الطبيعة لا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة لزم قدم آثارها، فإن الطبيعة عند مثبتها لا اختيار لها، وهي توجب آثارها عند ارتفاع الموانع، وهذا باطل، كيف وقد صحَّ حدوث العالم! وإن كانت الطبيعة حادثة افتقرت إلى طبيعة أخرى ثم الكلام في هذه كالكلام في تلك، وينساق هذا القول إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد بيَّـنَّا بطلانه.

فوضح بذلك أن مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاقتدار والاختيار، وقد وجب إثبات الاختيار له لأن الفاعل ثلاثة: فاعل بالعلة وفاعل بالطبيعة وفاعل بالاختيار، وقد ثبت بطلان الأولين، فنتج صحة الثالث.

❋ ❋ ❋

صفات الصانع

صانع العالم أزلي الوجود، قديم الذات، لا مفتتح لوجوده ولا مبتدأ لثبوته، والدليل عليه: أنه لو كان حادثاً لشارك الحوادث في الافتقار إلى محدث، ثم الكلام في محدثه ينـزل منـزلة الكلام فيه ويتسلسل القول، ويؤدي ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد سبق بطلان ذلك.

صانع العالم حيٌّ عالم بجميع المعلومات قادر على جميع المقدورات، فإننا ببداهة العقول نعلم استحالة صدور الأفعال من العاجز عنها، وكذلك يستيقن كل لبيب أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإتقان وإحكام، لا تصدر إلا عن عالم بها.

وإذا ثبت كون صانع العالم عالماً قادراً، فبالاضطرار يعلم كونه حيّاً، إذ يستحيل أن يتصف بالعلم والقدرة ميِّتٌ أو جماد، وتجويز ذلك مراغَمَةٌ وعناد.

صانع العالم مريد على الحقيقة عند أهل الحق، ولا يغني كونه عالما عن كونه مريداً، وإلا لأغنى عن كونه قادرا وليس كذلك، ويستحيل أن تكون إرادته حادثة وإلا لافتقرت إلى إرادة أخرى لحدوثها، ثم يؤدي إثبات ذلك إلى إثبات إرادات لا نهاية لها، فالباري إذن متصف بكونه مريداً بإرادة قديمة أزلية.

صانع العالم سميع بصير متكلم، إذ قد ثبت كونه حياً والحي لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام وأضدادها، وأضدادها نقائص، والربُّ سبحانه وتعالى يتقدس عن سمات النقص.

صانع العالم باقٍ واجب الوجود، إذ قد ثبت بها قدمناه قِدَمُهُ، والقديم يستحيل عدمه باتفاق من العقلاء، وذلك يصرح بكونه باقياً مستمرَّ الوجود.

صانع العالم واحد عند أهل الحق، والواحد الحقيقي هو الذي لا ينقسم والله واحد في ألوهيته وفي صفاته وفي أفعاله وفي ذاته. والدليل على الوحدانية:

أنا لو قدرنا إلهين اثنين وفرضنا عَرَضَيْنِ ضدين، وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين وإرادة الثاني للثاني، فلا يخلو من أمور ثلاثة: إما أن تنفذ إرادتهما أو لا تنفذ إرادتهما أو تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر.

ونفاذ إرادتهما محال لاستحالة اجتماع الضدين. واستحال أيضاً ألا تنفذ إرادتهما لتمانع الإلهين، وخلو المحل القابل عن كلا الضدين، فإذا بطل القسمان تعين الثالث، وهو أن تنفُذَ إرادة أحدهما دون الآخر، فالذي لا تنفذ إرادته فهو المغلوب المقهور المستكره والذي نفذت إرادته فهو الإله القادر على تحصيل ما يشاء.

ويستحيل أن يتوافقا أبداً، فإن وجود أحدهما ووجود صفاته يستحيل أن يكون سبباً في منع الثاني من أن يريد ما يصح إرادته عند تقدير الانفراد وإلا لزم عجز أحدهما أو كليهما، وهذا باطل.

ويستحيل أن يتوافقا أبداً على سبيل الاقتسام وإلا لزم عدم تعلق الإرادة بقسم من الممكنات الواجب تعلقها بها، وذلك مضمون قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، أي: لتناقضت أحكامهما عند تقدير القادرين على الكمال.

ثم إن التوافق التامَّ الدائم بينهما يقدح في ألوهيتهما، لأن الإله من شأنه التفرد لا الموافقة لغيره، وعلى هذا دلَّ صريح القرآن.

صانع العالم عالم بعلم قديم قادر بقدرة قديمة حيٌّ بحياة قديمة، ولا معنى للعلم إلا كون العالم عالماً، وهكذا، وهذا القدر الضروريٌّ.

الباري تعالى متكلم، وكلامه قديم أزلي لا مبتدأ لوجوده، وذهب المعتزلة والزيدية والإمامية والخوارج إلى أن كلام الله تعالى حادث غير قائد بذاته، والكرامية والمجسمة ومن تبعهم إلى أنه حادث قائم بذاته وصفة له.

وامتنعت طوائف من هؤلاء من إطلاق القول بكونه مخلوقاً، فسمَّوه حادثاً ومحدثاً، وأطلق المتأخرون من المعتزلة قولهم بكونه مخلوقاً.

والدليل على قدم كلام الله تعالى أنه لو كان حادثاً، لم يَخْلُ من أمور ثلاثة: إما أن يقوم بذات الباري تعالى أو يقوم بجسم من الأجسام، أو يقوم لا بمحل.

وقد بطل قيامه به إذ يستحيل قيام الحوادث بذات الباري تعالى، فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث. وبطل قيامه لا بمحل، فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها، إذ لو جاز ذلك في ضرب منها لزم في سائرها.

الكلام الحقيقي شاهداً، حديث النفس، وهو الذي تدلُّ عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدل عليه الخطوط والرموز والإشارات، وكل ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس، ومن الشواهد على ذلك من كتاب الله عزَّ وجلَّ في الإخبار عن المنافقين قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ الآية، ونحن نعلم أنَّ الله تعالى لم يكذبهم في إقرارهم وإنما يكذبهم في ما تجنه سرائرهم وتكنه ضمائرهم.

إذا ثبت أن القائم بالنفس كلام، وليس هو حروفاً منتظمة ولا أصواتاً مقطعة من مخارج الحروف، فليستيقن العاقل أنَّ الكلام القديم ليس بحروف ولا أصوات ولا ألحان ولا نغمات، فإن الحروف تتوالى وتترتب، ويقع بعضها مسبوقاً ببعض، وكل مسبوق حادث.

وكلام الله تعالى مقروء بألسنة القراء محفوظ بحفظ الحفظة مكتوب في المصاحف على الحقيقة، والقراءة أصوات القارئين ونغماتهم، وهي من الأفعال التي يؤمر بها وينهى عنها ويثاب عليها، وقد يعاقب على تركها.

وكلام الله تعالى هو المعلوم المفهوم منها، والحفظ صفة الحافظ والمحفوظ كلام الله عزّ وجلَّ.

والكتابة أحرف منظومة وأشكال مرقومة وهي حوادث، والمفهوم منها كلام الله تعالى، كما أن الله تعالى معلوم مذكور، وهو غير ذكر الذاكرين وعلم العالمين.

❊ ❊ ❊

ما يستحيل في أوصاف الباري تعالى

وجملة القول فيه أن كل ما يدل على الحدوث وعلى سمة النقص فالربُّ يتعالى ويتقدس عنه، فكل صفة في المخلوقات دلَّ ثبوتها على مُخَصِّصٍ يُؤْثِرُها ويريدها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك، فهي مستحيلة على الإله، فإنها لو ثبتت له لدلت على افتقاره إلى مخصص دلالَتها في حق الحادث المخلوق.

فمن انتهض لطلب مدبره فإن اطمأنَّ إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مُشَبِّهٌ، وإن اطمأنَّ إلى النفي المحض فهو معطِّل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحِّدٌ.

وقد اشتبه الأمر على أقوام وقوفاً مع الأمور العادية وتمسكاً بما توهموه ظواهر نصوص شرعية، فقال قوم بالجهة وقال آخرون بالجسمية، ويلزم منهما الحلول والاتصال أو الانفصال، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وأجاب أكثر السلف من أئمتنا بأن الله تعالى منزه عن صفات الحوادث مع تفويض هذه النصوص اليه تعالى إيثاراً للطريق الأسلم، وأمَّا من تلاهم من العلماء فأجاب أكثرهم بتعيين محامل صحيحة إبطالاً لمذهب الضالين وإرشاداً للقاصرين، نظراً إلى الطريق الأحكم.

والحاصل أنه لا بُدَّ من تأويلٍ، إلا أن الخلف عينوا المحامل فتأويلهم تفصيلي، وتأويل السلف إجماليٌّ.

الربُّ سبحانه وتعالى يتقدس عن قبول الحوادث، واتفق على ذلك أهل الملل والنحل، وخالف إجماع الأمة طائفة نبغوا من سجستان لقبوا بالكرامية فزعموا أن الحوادث تطرأ على ذات الباري تعالى عن قولهم، وهذا نصُّ مذهب المجوس.

والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري تعالى أنها لو قامت به لم يخْلُ عنها، وما لم يخل عن الحوادث حادث.

❊ ❊ ❊

إرادة الله تعالى وإرادة العبد

الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى نفعها وضرها خيرها وشرها.

فلما دللنا على أن الربَّ سبحانه وتعالى خالق لجميع الحوادث، ترتب على ذلك أنه مريد لما خلق، قاصد إلى إبداع ما اخترع.

وقد قضت العقول بأن قصور الإرادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الأمارات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالعجز والقصور. ومن ترشَّح للملك ثم كان لا ينفذ مراده في أهل مملكته عُدَّ ضعيف المُنَّةِ، ومضاع الفرصة، فإذا كان ذلك يزري على من ترشح للملك فكيف يجوز ذلك في صفة ملك الملوك ورب الأرباب.

وقد أجمع سلف الأمة وخلفها على كلمة لا يجحدها مُعْـتَزٍ إلى الإسلام، وهي قولهم «ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، والآيات الشاهدة لأهل الحق لا تحصى كثرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾، ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾.

رؤية الله تعالى:

مذهب أهل الحق أن الباري تعالى مرئي ويجوز أن يراه الراؤون بالأبصار، والدليل على جواز الرؤية عقلاً أنّ الربَّ سبحانه وتعالى موجود وكل موجود مرئي.

وبيان ذلك أنّا نرى الجواهر والألوان، فإن رئي الجوهر لكونه جوهراً لزم ألا يُرَى العرض، وإن رُئِيا لوجودهما لزم أن يرى كل موجود. والباري سبحانه موجود، فصحَّ أن يُرى.

ولا يقال إنما يُرَى ما يُرَى لحدوثه، والربُّ سبحانه أزليٌّ قديم الذات فلا يُرَى. فإنَّا نقول: الحدوث ينبئ عن موجود مسبوق بعدم، والعدم السابق لا يصحح الرؤية، فانحصر التصحيح في الوجود. فدلَّ هذا على أنَّ كل موجود صحَّ أن يُرَى.

ويُستَدَلُّ على جواز الرؤية وأنها ستكون في الجنان وعداً من الله وصدقاً وقولاً منه حقاً بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، والنظر إذا عُدِّيَ بإلى اقتضى رؤية البصر.

الربُّ والخلق:

الرب سبحانه وتعالى متفرد بخلق المخلوقات فلا خالق سواه ولا مبدع غيره، وكل حادث فالله تعالى محدثه، والدليل على تفرد الرب تعالى بالخلق قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾، وجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى تمدَّح بالخلق وأثنى على نفسه بذلك ولو شاركه فيه غيره، لبطلت فائدة التمدح.

وكذلك يستدل بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾.

ثم الدليل من حيث العقل على أن الربَّ تعالى منفرد بالإيجاد والاختراع أن الأفعال دالة على علم فاعلها، والأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها.

العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها، والدليل على إثبات القدرة للعبد أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحركها قصداً. ومعنى كونه مكتسباً أنه قادرٌ على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور. وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مرادا وبين ما يقع غير مراد، وإن كانت الإرادة لا تؤثر في المراد.

لا يجب على الله تعالى شيء. وما أنعم به فهو فضل منه. وما عاقب به فهو عدلٌ منه.

ويجب على العبد ما يوجبه الله تعالى عليه، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شيء، بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقاة من قضية الشرع وموجب السمع.

والدليل على أنه لا يجب على الله شيء: أنَّ حقيقة الواجب ما يستوجب اللوم بتركه، والرب سبحانه وتعالى يتعالى عن التعرض لذلك.

❊ ❊ ❊

النُّبـوَّات

الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة.

لله تعالى أن يرسل الرسل، ويبعث الأنبياء مبشرين ومنذرين فبعثة الأنبياء جائزة، وفيها حكمة وعاقبة حميدة.

وأنكرت البراهمة النبوة ومنعوا جواز انبعاث الرسل وقالوا: إن جاءت الرسل بما يُدرَك عقلاً، لم يكن في إرسالهم فائدة، وكان في قضايا العقول مندوحة عن غيرها، وإن جاءت الرسل بما لا يدرك عقلا فلا يقبل ما يخالف العقل.

قلنا: الشرع يرشد إلى ما لا يستدرك بمحض العقول، ولا يرد بما يقضي العقل بخلافه، وإن لم يكن في إرسال الرسل استحالة أو خروج عن الحقيقة فيجب الحكم بجوازه.

فالرسول هو إنسان بعثه الله تعالى بشرع إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه، والنبي هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه، ويكون مأموراً باتباع شرع رسول قبله، وقد يقال بالترادف.

المعجزة ووجه دلالتها:

إنما يثبت صدق مدعي النبوة بالمعجزات وهي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المستمرة، وظاهرها على حسب دعوى النبوة.

فالنبي يتحدى قومه ويظهر الله تعالى المعجزة على يدي الرسول والنبي، فيعجز عن الإتيان بأمثالها الذين يتحداهم النبي.

ووجه دلالتها على صدق النبي أنها تنـزل منـزلة التصديق بالقول.

ونظيرها في الشاهد، أن يتصدى ملك للناس ويأذن لهم بالولوج عليه، فلما احتفوا به وأخذ كل مجلسه، قام لأهل الجمع قائم وقال: يا أيها الملأ إني رسول الملك إليكم، وقد ادعيت الرسالة بمرأى منه ومسمع، وآية الرسالة أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد إذا استدعيته. ثم يقول: يا أيها الملك صدقني وقم واقعد، فإذا فعل الملك ما استدعاه منه كان ذلك تصديقاً نازلاً منـزلة قوله: صدَقْتَ.

نبوَّةُ محمد ﷺ:

الدليل على ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ المعجزات.

ومن آياته القرآن وفيه من وجوه الإعجاز، منها ما اختص به من الجزالة والنظم الخارج عن جميع أساليب وأوزان العرب. وتحدى العرب بأن يعارضوا سورة منه وذكر أنهم لو عارضوها لبطلت دعواه، وانكف عن التعرض لهم. فحاولوا معارضته وهم اللدّ البلغاء واللسن الفصحاء في نيِّفٍ وعشرين سنة فلم يتأتَّ لهم معارضة.

ومن وجوه الإعجاز اشتمال القرآن على قصص الأولين مع القطع بأن النبي عليه السلام كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ولم يعهد في جميع زمانه متعاطيا لدراسة كتب الأولين وتعلمها، ولم يسبق له نهضة يتوقع في مثلها دراسة الكتب.

ثم اشتمل القرآن على غيوب متعلقة بالمستقبل كما اتفق إنباء القرآن عنها.

وسيرته المطهرة وأحواله عليه السلام قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الإلهية والدقائق الحكمية التي يعجز عنها أفاضل الحكماء مع أنه نشأ بين قوم

غلبت فيهم الجهالة، إلى غير ذلك من شمائله الكريمة التي تبهر الألباب هي أقوى دليل على نبوته ﷺ.

ولرسول الله عليه الصلاة والسلام آيات ومعجزات سوى ذلك، كانفلاق القمر وتسبيح الحصى وإنطاق العجماء، ونبع الماء من بين الأصابع ونحوها.

❊ ❊ ❊

الشرعيات

كل ما جوَّزه العقل وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته.

فمما ورد الشرع به عذاب القبر وسؤال منكر ونكير وردّ الروح إلى الميت في قبره.

ومنها الصراط والميزان والحوض والشفاعة للمذنبين، كل ذلك حق.

والجنة والنار مخلوقتان في وقتنا.

الإمامة:

لا يَصْلُح للإمامة إلا من تجتمع فيه شرائط:

أحدها أن يكون قرشياً، فإن رسول الله ﷺ قال الأئمة من قريش.

والآخر أن يكون مجتهداً من أهل الفتوى وأن يكون ذا نجدة وكفاية وتَهَدٍّ لسياسة الأمور وإيالتها، وأن يكون حرّاً ورعاً في دينه.

وأمير المؤمنين من بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ثم عليّ رضي الله عنهم أجمعين.

وما نصَّ النبي عليه السلام على إمامة أحد بعده وتوليته إذ لو نصَّ على ذلك لظهر وانتشر كما اشتهرت تولية رسول الله ﷺ سائر ولاته كما اشتهر كلُّ أمر خطير.

وإذا ثبت أن الإمامة لم تثبت نصاً لأحد، دلَّ أنها ثبتت اختياراً.

وإقامة الخلافة واجبة على الناس لا على الله، لأن الرسول ﷺ قال: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية».

ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الإمام حتى قدموه على الدفن، وكذا بعد موت كلِّ إمام.

ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه، فالمسلمون لا بدَّ لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسدِّ ثغورهم وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وإقامة الجمع والأعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة.

ولا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا.

ولا يكفي ذو شوكة له الرئاسة العامة إماماً كان أو غير إمام فإنه قد يحصل بعض النظام من أمور الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى.

ومعاوية وإن قاتل عليّاً فإنه كان لا ينكر إمامته، وكان مخطئاً، وعليٌّ رضي الله عنه متمسك بالحق.

والمسلمون كانوا لا يقدمون للإمامة أحداً تَشَهِّياً منهم، وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونَه أفضلَ وأصلح للإمامة من غيره.

والله الموفق

وليس لنا وراء الله غاية ولا مذهب






التحصيل

في أصول الدين

وهو مختصر لكتاب «خلاصة ما يرام من فنِّ الكلام»

مع زيادات نافعة

وهو من تأليف حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ العلامة المحقق

الشيخ محمد أبي عليان الشافعي

وهو من أفاضل علماء الأزهر الشريف

رحـمـه الله تعالى

تصنيف

سعـيد فودة






بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن أمطر على الممكنات سحائب الجود. فأخرجها بقدرته من العدم إلى الوجود. فشهدت بوجوده. وكمال علمه وجوده. وأرسل الرسل تذكرة للبشر. فمنهم من آمن ومنهم من كفر. وجعل الجزاء يوم المعاد. يوم الفصل بين العباد. وصلاة وسلاما على خير أنبيائه وعلى آله وصحبه وخلفائه.

أما بعد،

فأحكام الدين إما اعتقادية، وهي التي ينبغي اعتقادها ولو لم يترتب عليها العمل مباشرة، وهي أصول الدين، أو عملية، وهي التي تعتقد ليعمل بها، وهي فروع الدين. وأن تعلم التوحيد، يعني: أن تعرف العقائد الدينية عن أدلتها اليقينية.

المبادئ:

النظر هو الفكر المؤدي إلى علم أو ظنّ. فالنظر يفيد العلم. والعلم هو صفة ينكشف بها الأمر على ما هو به، بحيث لا يحتمل النقيض، ويترتب عليه الانكشاف التام الذي لا غطش فيه. **والدليل**: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري. والعلم حجيته ذاتية.

ووسائل العلم: الحواس والخبر الصادق وهو قسمان، خبر الرسول لأنه مؤيد بالمعجزة، والخبر المتواتر،والعقل يطلق على الصفة أو الغريزة التي بها تحصل القدرة على التمييز بين الواجب والمحال والجائز، وبين المنافع والمضار، ويترتب عليها التكليف، وقد يطلق على الفعل أو العمل بالحق الظاهر، والاعتقادُ كيفيةٌ راسخة.

حقائق الأشياء ثابتة، موجودة في الواقع بالضرورة، والعلم بها حاصل متحقق كذلك في الجملة. وما تصوره العقل إما موجود أو معدوم. وهو إما أن تقتضي ذاته وجوده في الخارج وهو الواجب لذاته، أو تقتضي عدمه وهو المستحيل لذاته، أو لا ولا وهو الممكن، وقد يكون هذا واجباً لغيره أو مستحيلاً كذلك. والموجود إما أن لا يكون مسبوقاً بالعدم وهو القديم، أو يكون وهو الحادث.

العالم:

العالم حادث بجميع أجزائه، لأنه أعيان لا تخلو عن الأعراض، والأعراض حادثة بالمشاهدة والنظر، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث وإلا كان الحادث قديماً، فيلزم من هذا أن العالم حادث. والحادث لا يكون إلا ممكناً، فيحتاج إلى محدث واجب الوجود. والعالم صادر عنه بالاختيار لأنه حادث.

الصفات الواجبة: التنزيهات الكلية:

والصانع واحد، لأنه لو كان أكثر لأمكن التمانع، والتمانع محال، والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، والكثرة يلزم منها المحال، فهي محال.

ويلزم من ذلك أن ذاته مخالفة لسائر الذوات. والصانع لا يلد لعدم مجانسته لغيره، ولم يولد لأنه واجب الوجود. وهو ليس في جهة ولا مكان للزوم قدمهما عندئذ وهو باطل، وهو لا خارج العالم ولا داخله، وهذا خارج عن مقتضى الوهم لا العقل. وليس جسماً لورود النقصِ. ولا هو في زمان، ووجوده يقارن الزمان كما يقارن وجود العالم وإن كان متقدماً عليه.

وهو لا يتحد بغيره للزوم المحال. ولا يتصف بحادث لأنه لا يقوم بذاته إلا كمال، فلو كان حادثا لزم النقص قبله والانفعال معه المقتضي للنقص، ولا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة ولا النفسانية.

الصفات الوجودية:

وله صفات وجودية أزلية قائمة بذاته تعالى،حقائقها مخالفة لها في غيره. وهي: القدرة وهي صفة يتأتى بها الفعل والترك، وبها إيجاد الممكن. والإرادة وهي صفة بها يتخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الوجوه المتقابلة. والعلم صفة بها انكشاف الأشياء على ما هي عليه. والحياة صفة بها يصح الاتصاف بالثلاثة الماضية، والسمع صفة بها انكشاف المسموعات، والبصر صفة بها انكشاف المبصرات.

وإنما وجب وصفه تعالى بالصفات الأربعة الأولى لأنه لو لم يكن موصوفاً بها لكان فاعلاً بالإيجاب.

وإنما كانت وجودية بمعنى موجودة بوجود زائد في الذهن على وجود الذات فلا يستلزم ذلك التركيب الخارجي المستلزم للنقص لأنه تعالى قادر والقادر من ثبتت له القدرة، وهكذا.

قدرته تعالى صالحة للتعلق بكل ممكن، لأن المقتضِي للقادرِيَّةِ هو الذات، لاستناد صفاته إلى ذاته، والمصحح للمقدورية هو الإمكان لأنَّ الوجوب والاستحالة يحيلان المقدورية. والإمكان مشترك بين جميع الممكنات على السواء.

علمه تعالى يتعلق بجميع المفهومات الممكنة والواجبة والممتنعة لأن المقتضي لعلمه هو ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات، بل امتياز كل منها عن الآخر، وهو مشترك بين المفهومات، فنسبة الكل إلى ذاته سواء.

فرع:

التكوين: أثبت الحنيفية التكوين صفةً حقيقية، وقالوا: أثر القدرة صحة الفعل من الفاعل، وأثر التكوين نفس الفعل. والأشعريُّ: البقاءَ بناءً على أنه صفة وجودية. وأبو سعيد: القِدَمَ والرحمةَ والكرمَ بناءً على ذلك.

الكلام:

الكلام صفة ليست من قبيل اللفظ ولا صوت ولا من قبيل المعاني الذهنية المتعددة المدلولة للألفاظ بل هي معنى واحد قائم بذاته تعالى يدلّ من اطلع عليه على معاني مختلفة. وكما يطلق الكلام على ذلك المعنى القديم يطلق على اللفظ الذي يخلقه الله تعالى بدون مَدْخلية من أحد من خلقه، ويكتب في اللوح ويحفظه الملك وينزل على الأنبياء، ويسمع عادة. والنصوص الدالة على الحدوث تحمل على هذا المعنى.

تتمة: يمتنع عليه تعالى الكذب لأنه نقصٌ، ولو اتصف به لكان كذبه قديماً ولامتنع صدقه فيما كذب فيه وهو محال، وأما صدق الأنبياء فتدل عليه المعجزات.

الجائزات

الرؤية

تجوز رؤيته تعالى، وتقع للمؤمنين في الجنة. ودليل الرؤية سمعي، وقال الأشعري: عقليٌّ، فكل موجود عنده يصح أن يُرى.

سماع الكلام النفسي:

ذهب الأشعري والغزالي إلى أنه يجوز سماع كلام الله النفسي القائم بذاته، بناءً على أن مدار صحة السماع هو وجود المسموع وإن لم يكن صوتاً. ومنعه الماتريدي والأستاذ بناءً على أنه لا يمكن سماع غير الصوت.

وبناءً على هذا اختار الأشعري والغزالي أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى الأزلي بلا صوت ولا حرف كما يقع في الآخرة رؤيته بلا كيف ولا كم، وقال

الماتريدي أنه سمعه بصوت من جهةٍ على العادة، لكنه غير مكتسب لأحد من خلقه كما هو شأن ما نسمعه.

العلم بحقيقة الله تعالى:

الجمهور على أن العلم بحقيقته تعالى جائز غير واقع. ودليل جوازه أن مدار صحة العلم بالشيء هو امتياز المعلوم في نفسه وكون العالم عاقلاً. ودليل عدم الوقوع أنه لا يُعلَمُ منه تعالى إلا الوجود بمعنى أنه متحقق في الخارج والسلوب والصفات والإضافات، والعلم بها ليس علما بذاته. ومنع البعض صحة العلم بها. وتوقف البعض. وخالف في عدم الوقوع جماعة.

خلق أفعال العباد:

الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد الاختيارية كغيرها، وإلا لعلم العبد تفاصيل كل فعل منها. وأما العبدُ فعندما يصرف قدرته وإرادته إلى الفعل فإنه يكتسبه لا يخلقه.

الحَدَثُ المترتب على فعل العبد الذي يحصل باختياره كالانكسار المترتب على الكسر، فاللهُ تعالى هو الخالق له، والترتب عادي.

الآجال:

الله تعالى مقدر الآجال. والأجل هو المدة المقدرة التي يموت الحيوان عقبها، أو اللحظة التي علم اللهُ حصولَ الموت فيها سواءً بسبب ظاهر كالقتل أو لا. ولو لم يُقتل لجاز أن يموت وأن يبقى حيّاً.

الرزق:

الله تعالى هو الرازق. والرزق ما يسوقه الله إلى الحيوان فينتفع به ولو محرماً، وقد يخص بما يأكله أو يشربه.

التسعير:

وهو تقدير الشيء بقيمة مخصوصة والغلاء زيادتها عن المعتاد والرخص نقصانها. وله ظروفه العادية، ومن حيث هو فعل وجوديٌّ فهو بفعل الله تعالى، وبعض هذه الأمور لا تكون بكسب الإنسان، ولذلك يقول العلماء: الله هو المسعِّرُ.

القضاء والقدر:

كلُّ واقع في العالم فهو بقضاء الله تعالى وقدره. والقضاء هو إرادة الله تعالى المتعلقة أزلاً بالأشياء على ما هي عليه فيها لا يزال. وقدره تعالى إيجاده تعالى الأشياء على تقدير مخصوص في ذواتها وأحوالها. فكل ما وقع فهو مراد له وما لا فلا.

والواجب الرضا بالقضاء لا بالمقضي، فالكفر مثلاً مقضي لا قضاء، ومحصله أن الكفر مرضي من حيث إرادة الله تعالى وإيجاده إياه معاقباً عليه، وغير مرضيّ من حيث اختيار العبد واكتسبه إياه.

الطاعة:

الطاعة موافقة الأمر وهو غير الإرادة وغير مستلزم لها.

حسن الأفعال وقبحها:

حسن الفعل بمعنى كونه بحيث يستحق فاعله عند الله تعالى المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وقبحه بمعنى كونه بحيث يستحق فاعله عند الله تعالى الذم عاجلاً والعقاب آجلاً، شرعيان لا يدركان إلا بورود الشرع، لأن ما عند الله تعالى مُغَيَّبٌ عنا وليس في الفعل ما يستلزمه فلا يعرف إلا بتوقيف.

ولا نزاع في أن الحسن والقبح بمعنى كون الفعل صفة كمال أو نقص، أو بمعنى كونه ملائماً للطبع أو منافراً، عقليان.

ثم الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه إنما هو في أفعال العباد، فإن أُريدَ ما يشمل أفعال الله تعالى اقتصر على ذكر المدح والذم وترك ذكر الثواب والعقاب.

لا يفعل الله تعالى قبيحاً ولا يترك واجباً إجماعاً. فالأشاعرة؛ لأنه لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء، والمعتزلة؛ لأنَّ ما هو قبيح يتركه والواجب يفعله.

فائدة: المحال ثلاثة أنواع

الأول: المحال لذاته كالجمع بين النقيضين، فلا يجوز التكليف به عند المحققين لعدم تصوره الذي هو شرط التكليف، ولا يقع.

والثاني: المحال عادة كالطيران وخلق الجسم وحمل الجبل، يجوز التكليف بها ولا يقع،وخالف المعتزلة في جواز التكليف به.

والثالث: ما يمكن في نفسه ويمكن من العبد ولكن يمتنع وقوعه لتعلق علم الله تعالى بعد وقوعه، فيجوزالتكليف به وهو واقع، كتكليف أبي لهب بالإيمان.

الأغراض والعلل:

لا يجوز تعليل أفعال الله بشيء من الأغراض والعلل الغائية، وهي العلل الحاملة للفاعل على الفعل. فأفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا عند الفقهاء، وأما عند الأشاعرة فما جاء في النصوص من مصالح محمول على المصالح المترتبة على الأفعال دون الأغراض، وتعليلات الفقهاء للأحكام بالعلل العقلية تيسير على الناس.

أسماء الله تعالى:

الأسماء الموضوعة لذاته تعالى فإطلاقها عليه موقوف على الإذن الشرعي. وقال الجمهور: وكذا الأسماء المأخوذة من السلوب كالواحد أو الصفات كالعليم أو الأفعال كالخالق. وقال الباقلاني: كل لفظ دلَّ على معنى ثابت له تعالى ولم يوهم ما لا يليق بجلاله

يجوز إطلاقه عليه بلا توقيف ووافقه الغزالي في الأوصاف دون الأسماء. والمعتزلة والكرامية أطلقوا الجواز في كل لفظ دل العقل على ثبوت معناه له.

والمشهور عن أصحابنا أن الاسم هو المسمى وعند الغزالي غيرهما، ولا بد من اعتبار الفرق بين الدال والمدلول في ذلك كله. وعند المعتزلة هو التسمية.

النبوات:

النبي إنسان أوحى الله إليه بشرع وأمره أن يبلغه الناس وكذا الرسول. والبعض خصص الرسول بمن له كتاب، والبعض بمن له شرع جديد، والبعض قال النبي مَنْ أُوحِيَ اليه بشرع يعمل به سواءً أُمِرَ بتبليغه إلى غيره أو لا.

وبعثة الرسل ممكنة خلافاً لمن أحالها، فإن الدال على الوقوع دالٌّ على الإمكان. وهي لطفٌ وتفضُّلٌ من الله تعالى، والنِّظامُ الأكملُ يتم بالنبي المبلِّغ لقوانين العدل. وطريق ثبوت النبوة والرسالة هو المعجزة، وهي أمر خارق للعادة يظهر على يد من يدعي النبوة على وجه يعجز المنكر عن معارضته، ووجه دلالتها على صدقه أنها بمنزلة التصريح بالتصديق لإجراء الله عادتَه بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها. وهي حجة على من شاهدها ومَن بلغته بالتواتر.

صفات الأنبياء:

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن تعمد الكذب فيما دلَّت المعجزة على صدقهم فيه من دعوى النبوة وما يبلغونه عن الله تعالى. والعصمة هي حفظ الله تعالى العبدَ عن صدور المعصية منه، أو هي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها والمعنى واحد.

وهم معصومون عن تعمد الكبيرة بعد النبوة بالشرع عندنا وبالعقل عند المعتزلة. وجوز الأكثرون صدورها سهواً. وكذا معصومون عن صغائر غير الخسَّة عمداً، أما سهواً فالأكثر على جواز الصدور بشرط التنبيه اليها. وأما صغائر الخسة فلا تصدر عنهم لا عمداً

ولا سهواً. وأما قبل النبوة فالأكثرون على جواز صدور الكبيرة عنهم. ولا يكون النبي أنثى ولا خنثى ولا رقيقاً ولا ضعيف الفطنة ولا ضعيف الرأي ولا دنيءَ النسب ولا مُخْتَلَّ المروءة لنقصهم ولعدم توقير الناس لهم. ولا أجذم ولا أبرص ونحوهما ولا غليظ الطبع سيء الخلق لنفرة الناس عنهم فلا يخالطونهم لتلقي الشرع عنهم.

نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ودليلها:

محمد ﷺ نبي الله ورسوله، لأنه ادعى النبوة والرسالة وظهرت على يده المعجزة وكلاهما بالتواتر.

وأوضح معجزاته ﷺ هو القرآنُ، فإنه تحدى به جميع الخصوم فعجزوا عن معارضته، ولو عورض لتواترت معارضته لأنها مما تتوافر الدواعي إلى نقله لكثرة الخصوم وشدة حرصهم على إبطال دعواه.

ووجه إعجازه كمال بلاغته وغرابة نظمه وإخباره عن المغيبات وعدم اختلافه وتناقضه وغير ذلك.

وللرسول ﷺ معجزات أخرى كثيرة، وهي وإن لم تتواتر بخصوصها فالقدر المشترك بينها وهو ظهور المعجزة على يده متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم، وهو كاف في إثبات النبوة.

ويدل على صدقه في دعواه أيضاً ما اجتمع فيه من الكمالات التي بلغ فيها الغاية قبل النبوة وحالها وبعد تمامها، كالصدق والأمانة والعفة والشجاعة والزهد والتواضع والمصابرة على متاعب التبليغ وبلوغ الهاية في العلوم والمعارف الإلهيَّة بدون تعليم من البشر، وتشريع الأحكام المرضية وظهور دينه على بقية الأديان مع كثرة الخصوم وقلة الأعوان. واجتماع هذه الأمور لا يكون بالعادة إلا لنبي.

وأيضاً ظهوره بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فتمم لهم قواهم العلمية والعملية. وأيضاً تبشير الرسل والأنبياء قبله به ﷺ.

ورسالته ﷺ تعمُّ جميع الإنس والجن، وليست خاصة بالعرب فقط، وهي ناسخة لجميع الشرائع التي قبلها، وهو خاتم الأنبياء والرسل.

الملائكة:

لله تعالى ملائكة، واصطفى منهم رسلاً كما اصطفى من الناس، وهم عباد له مكرمون لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة لعدم الدليل، والجمهور على أنهم معصومون عن المعاصي، سيما صدور الكذب عن الرسل منهم وإلا لما ائتمنهم الله تعالى على تبليغ الوحي. والنص على أن إبليس من الجن لا منهم.

والأنبياء أفضل من الملائكة بمعنى أقرب منزلة عند الله تعالى وأعظم مثوبة.

الأولياء:

الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات.

ولا يبلغ الولي درجة النبي، ولا تكون الولاية أفضل من النبوة. ولا يبلغ الولي بكمال الولاية إلى حيث يسقط عنه التكليف. والولي غير معصوم وغير مأمون العاقبة ولا ينزل اليه وحيٌ.

وكرامة الولي أمر خارق للعادة يظهر على يد عبد صالح لم يدَّعِ النبوة. وهي جائزة. وخالف جمهور المعتزلة.

وجوازها لأنه لا يلزم منها محال لذاته، والجمهور على وقوعها.

الكتب المنزلة:

لله تعالى كتب أنزلها على رسله بعضها مشافهة على لسان ملك كالقرآن على لسان جبريل مشافهة للنبي عيه السلام، وبعضها كتابة في بعض الأجسام كالتوراة في الألواح. ثم منها ما ثبت نزوله بالتواتر وهو ما حفظَ كالقرآن أو حرِّفَ أو عُدِمَ والتوراة والإنجيل والزبور، وكصحف إبراهيم، ومنها ما ثبت بالآحاد، وهو الصحائف الباقية. وكل كتاب بلغة قوم الرسول المرسل اليهم.

ما بعد الحياة الدنيا:

سؤال منكر ونكير للميت عند دخوله القبر وتعذيب الكفار والعصاة وتنعيم الصالحين في قبورهم حقٌّ. والبعث حق، وهو أن يعيد الله تعالى الأموات أحياء يوم القيامة. واختلف القائلون بإعادة الأجسام، فطائفة قالوا بإيجادها بعد الاعدام لكن يكفي في هلاك الشيء وفنائه خروجه عن صلاحيته لما قصد منه، وطائفة قالوا بجمعه بعد التفريق.

المنكرون للمعاد الجسماني قال جمهورهم بالمعاد الروحاني وهو مفارقة النفوس للأبدان عند الموت، وغير الجمهور منهم أنكروا المعاد الروحاني أيضاً بناءاً على أن النفس عندهم هي المزاج وهو كيفية.

سؤال الله تعالى عبادَه في المحشر حق، وكتب الأعمال حق، والحساب حق، والوزن حق، والحوض حق، والصراط حق.

الجنة والنار:

الجنة والنار موجودتان الآن مخلوقتان قبل خلق الإنسان. والأكثرون على أن الجنة فوق السموات وتحت العرش، والنار تحت الأَرَضين. والعلم عند الله. الجنة دار الثواب والنار للعقاب باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما.

أحكام الإيمان:

الإيمان هو التصديق القلبي بجميع ما علم بالضرورة مجيء النبي ﷺ به من الدين، وعليه أكثر الأئمة. والتصديق هنا بمعنى الاعتقاد البالغ حدَّ الجزم على وجه الإذعان والقبول بحيث يطلق عليه اسم التسليم لا مجرد المعرفة والعلم. ولا يعتبر فيه النطق بالشهادتين، وقال كثير يعتبر.

الجمهور على صحة إيمان المقلد، فالاعتقاد الجازم هو المطلوب وهو يحصل بالتقليد، وأوجب الأشعري معرفة الدليل ولو كان إجمالياً.

والنظر الموصل إلى العلم واجب في ذاته لأجل ابتناء الإيمان عليه، فتاركه عاص لا كافر. وقال بعض المحققين المكلف به هو القادر دون العاجز.

الإيمان يزيد وينقص، لأنه لو لم يتفاوت لكان إيمان آحاد الأمة بل الفساق منها مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة وهو باطل. ولظاهر الكتاب والسنة. وذهب كثير من العلماء إلى أنه لا يزيد ولا ينقص لأنه التصديق البالغ حدَّ الجزم ولا يتصور فيه زيادة ولا نقصان.

والجمهور على أن الإسلام والإيمان واحد، وصرح بعضهم بترادفهما ـ وإن اختلفا مفهوما ـ لكن بمعنى رجوعهما إلى الإذعان والقبول والتسليم والانقياد لكل ما جاء به النبي من الدين. وإن كل مؤمن مسلم وبالعكس.

اختلف في حد الكفر، فقال الإمام الغزالي هو تكذيب النبي في شيء مما علم مجيئه به من الدين، لكنه لا يشمل الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب ولا يشمل إبليس. وقال السعد هو عدم الإيمان، واختار البعض أنه ضد الإيمان.

وجمهور المتكلمين والفقهاء على أن أهل القبلة كلهم مؤمنون لا كفار وإن خالفوا في بعض العقائد كالمجسمة والمعتزلة والمجبرة والمرجئة والروافض والخوارج، ما لم يخالفوا في حكم من ضروريات الدين.

الكفر يزيد وينقص:

ومَن لم تبلغه دعوة رسول أصلاً فليس بمؤمن ولا كافر لعدم أحكام شرعية عنده يتعلق بها إيمانه أو كفره، ولعدم تكليفه أصلاً وعدم تبعيته لمكلف. ومأواه الجنة تفضلاً لا ثواباً.

ومن بلغته دعوة رسول لم يرسل اليه من أهل الفترة فالجمهور على أنهم غير مكلفين أصلاً بمنزلة من لم تبلغه دعوة أصلاً، وقال البعض: مكلفون بأصول الدين دون فروعه، واختاره النووي.

من مات مؤمناً يثاب بدخول الجنة وخلوده فيها أبداً فضلاً من الله تعالى، ومن مات كافراً يعاقب بدخوله النار وخلوده فيها أبداً عدلاً من الله تعالى.

وصبيان المؤمنين مؤمنون حكماً، وصبيان الكفار كفار حكماً بالتبعية. ثم صبيان المؤمنين في الجنة بلا خلاف، وصبيان الكفار في النار عند الأكثر.

حكم الكبيرة:

الكبيرة لا تخرج فاعلها من الإيمان عند الجمهور، لأنها لا تنافي التصديق. وقالت المعتزلة: تخرجه من الإيمان ولا تدخله في الكفر فيكون واسطة. وقالت الخوارج: كل معصية ولو صغيرة تخرج فاعلها من الإيمان وتدخله الكفر.

فاعل الكبيرة من المؤمنين إذا مات من غير توبة لا يخلد في النار إن دخلها، بل لا بد من دخوله الجنة خالداً فيها أبداً عند الجمهور. وقالت الخوارج والمعتزلة: لا بد من دخوله النار وخلوده فيها أبداً.

لا يعفو الله عن الكفر إذا مات صاحبه عليه بإجماع المسلمين. ويجوز العفو عن الكبيرة ولو مات صاحبها بدون توبة عقلاً وسمعاً. ويجوز العفو عن الصغيرة والعقاب

عليها عند الجمهور سواءً اجتنب فاعلها الكبائر أو لا، وسواءاً تاب فاعلها أو لا. وذهب البعض إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز سمعاً عقابه على الصغائر قطعاً.

التوبة:

التوبة ندم العبد على معصيته من حيث إنها معصية، وهو تأسفه وتحسره على فعلها لمخالفته أمر ربه، وإنما يتحقق بإقلاعه عنها إن كان متلبساً بها وأمكنه تركها، وعزمه على عدم العود اليها لو قدر على فعلها، وتدارك مايمكن من الحق الناشئ عنها كردِّ الغصوب وقضاء الصلاة.

يجوز العفو عن المعصية ولو كبيرة بالشفاعة من الأنبياء وغيرهم من الأخيار.

فلا يجوز العفو عن الكفر إلا بالدخول في الإسلام، ويجوز العفو عن الكبيرة والصغيرة بمحض الفضل وبالتوبة وبالشفاعة. وعن الصغيرة باجتناب الكبيرة وبفعل الطاعات «إن الحسنات يذهبن السيئات».

الإمامة:

الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ، ونصبُ الإمام واجب على الناس.

شرط الإمامة البلوغ والعقل والإسلام والحرية والذكورة والعدالة. وزاد الجمهور الشجاعة والاجتهاد في الأصول وإصابة الرأي وكونه قرشياً. ولو لم تتوفر تلك الشروط جاز تنفيذ الأحكام ممن يُوَلَّى أو يتولَّى بالتغلب وقوة الشوكة.

وتنعقد الإمامة بالنص من رسول الله ﷺ، أو من الإمام السابق بالإجماع، وببيعة أهل الحل والعقد من الأمة قبل ظهور المخالفين.

وقالت الزيدية تثبت بالدعوة أيضاً بأن يقوم من هو أهل للإمامة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويدعو الناس إلى اتباعه.

والإمام الحق بعد رسول الله ﷺ هو أبو بكر وبعده عمر، وبعده عثمان وبعده عليّ وهم الخلفاء الراشدون.

علامات اليوم الآخر:

يظهر في آخر الزمان إمام من ولد فاطمة الزهراء رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً. يخلقه الله متى يشاء ويبعثه نصرة لدينه. ووردت الأحاديث في نزول عيسى عليه السلام. وأما اجتماعه بإمام الأمة حينئذ وصلاته معه إماماً أو مأموماً فلم يرد فيه شيء يصلح للتعويل عليه.

ووردت في خروج الدجال وأن عيسى يقتله وفي خروج يأجوج ومأجوج بعد قتل الدجال وفي طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة ضحىً، وحصول ثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب. وخروج دخان من السماء وخروج نار من أرض اليمن وقلة العلم والأمانة وكثرة الخيانة ورياسة الفساق والأراذل وكثرة النساء وقلة الرجال وإشفاء الإسلام على الزوال وإفضاء النظام إلى الانحلال.

والله أعلم

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأميّ

وعلى آله وصحبه وسلم






الشِّعار في العقائد

وهو تلخيص لكتاب الاعتقاد والهداية

للإمام البيهقي رحمه الله تعالى

كتبه

سعيد فودة




بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،

فهذا كتاب يشتمل على بيان مايجب على المكلف اعتقاده، وما ينبغي أن يكون شعاره على سبيل الإيجاز.

باب
أول ما يجب على العاقل البالغ
معرفته والإقرار به

يجب معرفة الله تعالى بصفاته، ويجب الاعتراف به والشهادة له بما عرفه. وتشترط الشهادة لحقن الدم، والمعرفة والإقرار لصحة الإيمان، والوفاة على الإيمان حتى يستحق دخول الجنان بوعد الله تعالى.

* * *

باب
ذكر بعض ما يستدل به على حدوث العالم
وأن محدثه ومدبره إله قديم لا شريك له ولا شبيه

منه النظر في العالم من حيث تنوعه وانسجامه وتغيره، فكون العالم محلاً للحوادث يدل على الحدوث، والمحدَثُ لا يستغني عن صانع يصنعه على هيئة لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات، ونقتدي في هذا بإبراهيم عليه السلام.

وأيضاً اجتماع المختلفات المتنافرات دليل على وجود جامع قهرها على الاجتماع. والإنسان إذا فكر في نفسه رآها مدبَّرَةً، وعلى أحوالٍ شتى مصرَّفةً، وهو يعلم من ذاته أنه لا يمكنه إحداث الكمال لها في الحال، فيعلم أنه ليس هو الذي فعل هذه الأفعال بنفسه، وأنَّ له صانعاً.

وقد سلك بعض العلماء طريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة لأن دلائلها مأخوذة من طريق الحسِّ لمن شاهدها، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها، فلما ثبتت النبوة صارت أصلاً في وجوب قبول ما دعا إليه النبيُّ ﷺ، وعلى هذا الوجه كان إيمان أكثر المستجيبين للرسل صلوات الله عليهم أجمعين.

❊ ❊ ❊

باب
أسماء الله وصفاته عزَّت أسماؤه وجلَّ ثناؤه

لله تعالى تسعة وتسعون اسماً، مَن أحصاها دخل الجنة، وهذا لا ينفي غيرها، وإنما المراد أن مَن أحصى مِن أسماء الله عزَّ وجلَّ تسعة وتسعين اسماً دخل الجنة، ولله الأسماء الحسنى والصفات العلى، لا شبيه له في خلقه، ولا شريك له في ملكه، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

باب
بيان صفة الذات وصفة الفعل

لله عزَّ اسمه أسماء وصفات، وأسماؤه صفاته وصفاته أوصافه، وهي على قسمين: أحدهما صفات ذات والآخر صفات فعل.

فصفات الذات؛ ما يستحقه فيما لم يزل ولا يزال، وهو على قسمين:

أحدهما: عقليّ وهو ما كان طريق إثباته أدلة العقول مع ورود السمع به، وهو على قسمين:

ـ أحدهما: ما يدلُّ خبر المخبر به عنه، ووصف الواصف له به على ذاته. وهنا فالاسم هو المسمَّى. نحو شيء، ذات، موجود، قديم.

ـ الثاني: ما يدل خبر المخبر به عنه ووصف الواصف له به على صفات زائدات على

ذاته قائمات به. نحو حيّ عالم قادر مريد سميع بصير متكلم باق، فدلت هذه الأوصاف على صفات زائدة على ذاته قائمة به كحياته، وعلمه، وقدرته، ...إلخ، والاسم هنا صفة قائمة بالمسمى، لا يقال إنها هي المسمى.

وأما السمعي فهو ما كان طريق إثباته الكتاب والسنة فقط، كالوجه واليدين والعين، وهذه أيضاً صفات قائمة بذاته ولا يجوز تكييفها، فالوجه له صفة وليست بصورة، واليدان له صفتان وليستا بجارحتين، والعين له صفة وليست بحدقة، وطريق إثباتها له صفات ذاتٍ ورودُ خبر الصادق بها.

وأما صفات فعله فهي تسميات مشتقة من أفعاله ورد السمع بها مستحقَّةً له فيما لا يزال دون الأزل،لأن الأفعال التي اشتقت منها لم تكن في الأزل،وهو كوصف الواصف له بأنه خالق رازق محيي، فالتسمية في هذا القسم إن كانت من الله تعالى فهي صفة قائمة بذاته وهو كلامه، لا يقال انها المسمى ولا غير المسمى، وإن كانت التسمية من المخلوق فهي فيها غير المسمى.

ومن أصحابنا من ذهب الى أن جميع أسمائه لذاته الذي له صفات الذات وصفات الفعل، فعلى هذا؛ الاسم والمسمى في الجميع واحد، والله أعلم، وعلى هذه الطريقة يدل كلام المتقدمين من أصحابنا.

والصفات التي يستحقها الباري عزَّ وجلَّ أكثر من أن تحصى، وهي منثورة في الكتاب والسنة.

والأصل أن كلَّ صفة كمالٍ للإله تثبت، وينفى عنه كلُّ نقص.

والله تعالى حيٌّ وله حياة يباين بها صفة من ليس بحي. وقادر وله قدرة يباين بها صفة من ليس بقادر. وعالم وله علم يباين به صفة من ليس بعالم، وعلمه أحاط بالمعلومات كلها، كما عمَّتْ قدرته المقدورات كلها. وسميع بصير وله سمع وبصر يدرك بأحدهما

جميع المسموعات وبالآخر جميع المبصرات. ومتكلم وله كلام يباين به صفة الأخرس والساكت. وباق وله بقاء ومعنى وصفه بذلك أنه واجب الوجود فيما لا يزال.

وله صفة الوجه واليدين والعين، وعرفنا بالشرع والعقل أنها ليس بصورة ولا جارحة ولا حدقة، بل هي صفات ذات، أثبتناها بالكتاب والسنة بلا تشبيه.

باب
في ذكر صفة الفعل

كان الله ولم يكن شيء غيره، لا الماء ولا العرش ولا غيرهما، وكل ذلك أغيار مخلوقة، ومصدر جميع المخلوقات من ماء ونور وظلمة وريح وتراب وغيرها منه تعالى، أي: من خلقه واختراعه. فهو خالق كل شيء، خلَقَ الماء أولاً أو الماء وما شاء من خلقه، لا عن أصل ولا عن مثال سابق، ثم جعله أصلاً لما خلق بعده، فهو المبدع وهو الباري لا إله غيره، ولا خالق سواه.

باب
القول في القرآن

القرآن كلام الله عزَّ وجلَّ، وكلام الله صفة من صفات ذاته، ولا يجوز أن يكون من صفات ذاته مخلوقاً ولا محدثاً ولا حادثاً.

ولو كان القرآن مخلوقاً لكان الله سبحانه وتعالى قائلاً له: كن. والقرآن قوله ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له، لأن هذا يوجب قولاً ثانياً والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالأول، وهذا يفضي إلى ما لا نهاية له من التسلسل، وهو فاسد.

وإذا فسد أن يكون القرآن مخلوقاً ووجب أن يكون القول أمراً أزلياً متعلقاً بالمكوّن فيما لا يزال، كما أن الأمر متعلق بصلاة غدٍ، وغدٌ غير موجود.ومتعلق بمن يخلق من المكلفين إلى يوم القيامة إلا أن تعليقه بهم على الشرط الذي يصح فيما بعد.

كذلك قوله في التكوين.

كما أن علم الله تعالى أزلي متعلق بالمعلومات أزلاً على ما هي عليه عند حدوثها، وسمعه أزلي متعلق بإدراك المسموعات عند ظهورها، وبصره تعالى أزلي متعلق بإدراك المرئيات عند وجودها، من غير حدوث معنى فيه تعالى عن أن يكون محلاً للحوادث، وأن يكون شيء من صفات ذاته محدثاً.

وكلام الله تعالى موجود فيما لم يزل، موجود فيما لا يزال، وبإسماعه كلامَه مَنْ شاء من ملائكته ورسله وعباده متى شاء، صار كلامه مسموعاً له بلا كيف، والمسموع كلامه الذي لم يزل ولا يزال موصوفاً به، كلامه لا يشبه كلام المخلوقين كما لا يشبه سائرُ أوصافه أوصافَ المخلوقين، فما نسمعه من القرآن كلام الله، وان الله كلَّم به عباده بأن أرسل به الرسول.

وأن كلام الآدميين وإن كان يكون بالمواجهة في الحكم فكلام الله تعالى عباده قد يكون بالرسالة والوحي كما جاء به الكتاب، ويسمى ذلك كلاماً وتكليماً.

والقرآن في اللوح المحفوظ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم، وهو متلوٌّ بالألسنة، فالقرآن مكتوب في مصاحفنا على الحقيقة محفوظ في صدورنا على الحقيقة متلوٌّ بألسنتنا على الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة.

* * *

باب
القول في الاستواء

المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف.

وإلى هذا ذهب المتقدمون ومن تبعهم من المتأخرين وقالوا: الاستواء على العرش قد نطق به الكتاب في غير آية ووردت به الأخبار الصحيحة وقبوله من جهة التوقيف واجب، والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز.

فالاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

ودرج العلماء على هذا في مسألة المجيء والإتيان والنـزول أيضاً، وحديث النـزول لم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين في تأويله، وأصحاب الحديث فيما ورد به الكتاب والسنة من أمثال هذا على قسمين:

- منهم من قبله وآمن به ولم يؤوله، ووكل علمه الى الله، ونفى الكيفية والتشبيه عنه.

- ومنهم من قبله وآمن به، وحمله على وجه يصح استعماله في اللغة ولا يناقض التوحيد.

وفي الجملة يجب أن يعلم أن استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج، ولا استقرار في مكان، ولا مماسة لشيء من خلقه، لكنه مستوٍ على عرشه كما أخبر، بلا كيف، بلا أين، بائن من جميع خلقه، وأنَّ إتيانه ليس بإتيان من مكان إلى مكان، وأن مجيئه ليس بحركة، وأنَّ نـزوله ليس بنُقلَةٍ، وأنَّ نفسه ليس بجسم، وأنَّ وجهه ليس بصورة، وإنما هذه أوصاف جاء بها التوقيف فقلنا بها، ونفينا عنها التكييف.

باب

القول في إثبات رؤية الله عزَّ وجلَّ في الآخرة

الرؤية بالأبصار جائزة، وأبصار المؤمنين لا تدركه في الدنيا دون الآخرة، ولا تدركه أبصار الكفار مطلقاً.

فالله تعالى يُرى ولا يُدرَك كما يُعْلَم ولا يحاط به علماً. والله تعالى قادرٌ على أن يري نفسَه عبادَهُ المؤمنين. وفي الجنة يُرِي الله تعالى نفسَه للمؤمنين بعدَ أنْ يرفع عن أعينهم الحجاب، فيرونه بلا كيف ولا جهة.

باب

القول في الإيمان بالقدر

الإيمان بالقدر هو الإيمان بتقدم علم الله سبحانه بما يكون من أكساب الخلق وغيرها من المخلوقات، وصدور جميعها عن تقدير منه، وخلق لها خيرها وشرّها.

والعمل واجب على الجميع، فكل واحد ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر به قبل وجوده، ويمر بالعمل الذي هو أمارة له ليكون راجياً خائفاً.

فإذا تداوى الإنسان أو استرقى أو اتقى، فبتقدير الله وتيسيره أمكنه ذلك، ولو لم يُقدرْهُ لم يتيسر منه فعل ذلك.

❊ ❊ ❊

باب
القول في خلق الأفعال

الله خالق كلِّ شيء من الأعيان والأفعال من الخير والشر، ولا خالق سواه.

فالمعنى المؤثر في وجود الأفعال كلها، من ضحك وبكاء وزرع وقتل وغير هذا، بعد عدمها هو إيجاده وخلقه، وإنما وُجِدَتْ من عباده مباشرةُ تلك الأفعال بقدرة حادثة أحدثها خالقنا عزَّ وجلَّ على ما أراد.

فهي من الله سبحانه خلقٌ، على معنى أنه هو الذي اخترعها بقدرته القديمة، وهي من عباده كَسْبٌ، على معنى تعلق قدرة حادثة بمباشرتهم التي هي من أكسابهم، ووقوع هذه الأفعال أو بعضها على وجوه تخالف قصدَ مكتسبها، يدلُّ على أن مُوقِعَاً أوقعها على ما أراد غير مكتسبها، وهو الله ربنا خلقنا وخلق أفعالنا لا شريك له في شيء من خلقه تبارك الله ربُّ العالمين.

ففعل القادر القديم خلقٌ، وفعل القادر المحدث كسبٌ، فتعالى القديم عن الكسب وجلَّ، وصغُرَ المحدَثُ عن الخلق وذلَّ.

وأما عدم إضافة الشرِّ إلى الله تعالى فإنما هو أدب في الثناء على الله عزَّ وجلَّ، والمدح له بأن يضافَ إليه محاسن الأمور دون مساويها، والله تعالى لم يخلقه شرَّاً، ولكن اكتساب العبد له وتلبسه به هو الشر، ولا يقصد به ادخال شيء في قدرته ونفي ضده عنه.

وأما علم الله تعالى بأهل الجنة وأهل النار في الأزل، فهو على معنى تدبير الربوبية، وأن ذلك لا يبطل تكليفهم بحق العبودية، إلا أنه أخبر أنَّ كلاً من الخلق ميسر لما دبر له في

الغيب، فيسوقه العمل إلى ما كتب له من سعادة أو شقاوة، فيثاب ويعاقب على سبيل المجازاة، فمعنى العمل التعريض للثواب والعقاب، وبه وقعت الحجة، وعليه دارت المعاملة.

والله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء، فالله يحول بين المؤمن وبين الكفر، ويحول بين الكافر وبين الإيمان، ولا يُضِلُّ إلا من قضى له أَنَّه صالِ الجحيم.

وكل ما يجري على أيدي العباد قدر قد سبق وأمر قُضِيَ عليهم، وكل ميسر لما خلق له، والله لا يظلم أحداً، لأن الظلم فعل ما ليس له، والله تعالى له كل شيء، فلا ظلم في حقه يتصور.

باب
القول في الهداية والإضلال

الهداية والضلال بيد الله تعالى، وقلب الإنسان تحت قدرة الرحمن، فإن شاء أزاغ قلوبهم وإن شاء هداهم وثبتهم، والله خلق الناس فمنهم كافر ومنهم مؤمن، ويعيدهم في يوم القيامة كذلك.

باب
القول في وقوع أفعال العبد بمشيئة الله عزَّ وجلَّ

إنّا لا نشاء شيئاً إلا أن يكون الله قد شاء. وإنه لا يؤمن إلا مَنْ سبق له من الله السعادة في الذكر الأول، ولا يضل إلا من سبق له من الله الشقاوة في الذكر الأول.

فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

فالعبد لا يملك كسباً ينفعه أو يضره إلا بمشيئة الله وقدرته، قال الشافعي:

فما شئتَ كان وإن لم أَشَأِ	وما شئتُ إن لم تشأ لم يكنْ
خلقتَ العبادَ على ما علمتَ	ففي العلم يجري الفتى والمُسِنْ
على ذا مننتَ وهذا خذلتَ	وهذا أعنتَ وذا لم تُعِنْ
فمنهم شقيٌّ ومنهم سعيد	ومنهم قبيح ومنهم حَسَنْ

وكذلك كان أبو حنيفة يقول: إن أهل الجماعة من فضّل أبا بكر وعمر، وأحبَّ علياً وعثمان، وآمن بالقدر خيره وشره من الله، ومسح على الخفين ولم يكفر مؤمناً، ولم يتكلم في الله بشيء.

باب
القول في الأطفال أنهم يولدون على فطرة الإسلام

كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه، فإن كانا مسلمين فمسلم.

فكل واحد هو على الفطرة التي فطر الله الخلق عليها الخلق حتى يفصح بالقول فيختار أحد القولين، الإيمان أو الكفر.

فلا حكم للأطفال في أنفسهم في الدنيا،إنما الحكم لهم بآبائهم فمن كان آباؤه يوم يولدون فهم بحالهم إما مؤمن فعلى إيمانه وإما كافر فعلى كفره.

وأما حكمهم في الآخرة فالله أعلم بما كانوا عاملين وهم في الآخرة يمتحنون أولاد المؤمنين والمشركين.

وقال بعض العلماء ومنهم الشافعي: أطفال المؤمنين يلحقون معهم في الجنة إكراماً

لآبائهم، ولا يقطع بذلك لواحد بعينه. وما صحّ في أولاد الكافرين يدل على أن أمرهم موكول إلى الله.

واختار بعض المحققين أن أطفال الكافرين في الجنة كأطفال المؤمنين تفضلاً من الله.

وروي أحاديث تدل على أنَّ أولاد الكفار في النار، وروي بعضها ويدل على أنهم خُدَّام أهل الجنة.

ولكن ينبغي أن يقال في الطريقة الثانية في أولاد المسلمين أنهم يمتحنون، فمن لم يواف أحد أبويه يوم القيامة مؤمناً، يجعل امتحانه في الآخرة حيث لم يجد متبعاً يلحق به في الجنة.

باب
القول في الآجال والأرزاق

الأجل عبارة عن الوقت الذي ينقطع فيه فعل الحياة، كما أن أجل الدين عبارة عن الوقت الذي يحل فيه الدين. والمقتول والميت أجلهما عند خروج روحهما.

وجميع ما يتغذى به الحيوان من حلال أو حرام فهو رزقه، وكذلك المكلفون، والأطفال وإن لم يملكوه.

باب
القول في الإيمان

المؤمنون هم الذين جمعوا الأعمال التي بعضها في القلب وبعضها باللسان وبعضها بهما وسائر البدن، وبعضها بهما أو بأحدهما وبالمال.

والإيمان يزداد بالأعمال، فالأعمال من جوامع الإيمان. والإيمان ينقص لأنه قَبِلَ الزيادةَ فيقبل النقصان، وذهب العلماء من أصحاب الحديث إلى أن اسم الإيمان يجمع الطاعات فرضها ونفلها، وأنها على ثلاثة أقسام:

- قسم يكفر بتركه وهو اعتقاده وما يجب اعتقاده والاقرار بما اعتقده.

- وقسم يفسق بتركه أو يعصي ولا يكفر به إذا لم يجحده، وهو مفروض الطاعات كالصلاة والزكاة والصيام والحج واجتناب المحارم.

- وقسم يكون بتركه مخطئاً للأفضل غير فاسق ولا كافر وهو ما يكون من العبادات تطوعاً.

واختلفوا في كيفية تسمية جميع ذلك إيماناً.

فمنهم من قال جميع ذلك إيمان بالله تبارك وتعالى، وبرسوله ﷺ، لأن الإيمان في اللغة هو التصديق وكل طاعة تصديق.

ومنهم من قال الاعتقاد دون الإقرار، إيمان بالله وبرسوله ﷺ، وبسائر الطاعات إيمان لله ورسوله. فيكون التصديق بالله إثباته والاعتراف بوجوده، والتصديق له قبول شرائعه واتباع فرائضه على أنها صواب وحكمة وعدل، وكذلك التصديق بالنبي والتصديق له.

وتسمى الشرائع إيماناً، والإيمان والإسلام عبارتان عن دين واحد إذا كان الإسلام حقيقة وليس بمعنى الاستسلام.

والاستثناء في الإيمان جائز إذا كان بمعنى الاشفاق على الإيمان في ثاني الحال، فأهل السنة لا يقطعون بكونهم مؤمنين عند الله، أي في ثاني الحال، لأن الله يعلم الغيب فهو عالم بما يصير إليه حال العبد ثم يموت عليه ونحن لا نعلمه، فنكل الأمر فيما لا نعلمه إلى عالمه خوفا من سوء العاقبة، ونستثني على هذا المعنى ونرجو من الله أن يثبتنا بالقول الثابت في

الحياة الدنيا وفي الآخرة، ولكن أهل السنة لا يشكون في وجود الإيمان فيهم في الحال، وهذا لا ينافي إمكان التغير في ثاني الحال، والله يعصمنا من ذلك بمنه وسعة رحمته.

باب
القول في مرتكبي الكبائر

إن الله لا يغفر الشرك، ويغفر ما دونه لمن يشاء بلا عقوبة، وقد يعاقب بعضهم على ما اقترف من الذنوب ثم يعفو عنه ويدخل الجنة بإيمانه، فالله جعل الآخرة دار قرار وجزاء بما عمل في الدنيا من خير أو شرٍّ، إن لم يعفه جلَّ ثناؤه.

وفعل الكبيرة لا يخرج من الإيمان إلا الكفر. ويجوز الاستغفار لفاعل الكبائر إلا الكافر. وعلى هذا لا يخلد مؤمنٌ في النار وإن دخلها.

باب
القول في الشفاعة

والشفاعة ثابتة للنبي عليه الصلاة والسلام ولغيره، لأهل الكبائر ولغيرهم، وهو عليه الصلاة والسلام أول شافع ومشفع يوم القيامة، وأكثر الأنبياء تبعا.

ولا يبقى في النار إلا من وجب له الخلود، فيبقى في النار أهلها الذين هم أهلها، ويخرج منها ولو بعد حينٍ من قال: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» مؤمناً بها مذعناً.

* * *

باب
الإيمان بما أخبر عنه رسول الله ﷺ
في ملائكة الله وكتبه ورسله والبعث بعد الموت
والقدر خيره وشره والحساب والميزان والجنة والنار
وأنهما مخلوقتان مُعَدَّتان لأهلهما
وبما أخبر عنه في حوضه
وفي أشراط الساعة قبل قيامها

ونعتقد فيما أنزله الله تعالى على رسوله محمد ﷺ في القرآن ولم ينسخ رسمه في حياته أنه بقي في أمته محفوظاً لم تجرِ عليه زيادة ولا نقصان كما وعد الله عز وجل.

والإيمان بالميزان واجب، ثم كيفية الوزن؛ فقد قيل: توضع صحف الحسنات في إحدى كفتي الميزان وصحف السيئات في الكفة الأخرى ثم توزن، وقد يجوز أن يحدث الله تعالى أجساماً مقدرة بعدد الحسنات والسيئات بحيث يتميز أحدهما من الأخرى ثم توزن كما توزن الأجسام.

وما ورد به خبر الصادق نؤمن به ونحمله على وجه يصح وبالله التوفيق.

ومن علامات الساعة طلوع الشمس من مغربها والدجال والدابة ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام، وورد في ظهور المهدي أحاديث عديدة.

❊ ❊ ❊

باب
الإيمان بعذاب القبر
نعوذ بالله من عذاب القبر

الكفار يعنف عليهم في نـزع أرواحهم ويخبرون بما هم قادمون عليه من العذاب الهون، خلاف المؤمنين الذين يؤمَّنون ويبشرون بالجنة التي كانوا يوعدون.

ويُسأل الميت عن ربه وعن محمد ﷺ.

ويشاهد المؤمن مقعده في الجنة والكافر مقعده من دار العذاب.

ومنكر ونكير فتَّانا القبر.

فالروح تعاد في الجسد، وإعادة الروح في جزء واحد وسؤال جزء واحد وتعذيب جزء واحد مما يجوز في العقل، وليس في تعرُّفِ الأجزاء استحالة ما وردت به الأخبار في عذاب القبر وهو كما شاء الله ولمن شاء، وإلى ما شاء الله، وقد استعاذ الرسول ﷺ منه وأمر أمته بالاستعاذة.

قال الشافعي: إن مشيئة العباد هي الى الله تعالى ولا يشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين، وإن أعمال الناس خلق من الله فعل للعباد، وإن القدر خيره وشره من الله عز وجل، وإن عذاب القبر حق ومساءلة أهل القبور حق، والبعث والحساب والجنة والنار، وغير ذلك مما جاءت به السنن وظهرت على ألسِنَةِ العلماء وأتباعهم من بلاد المسلمين حقٌّ.

باب
الاعتصام بالسنة واجتناب البدعة

قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، قال الشافعي: يعني: إن اختلفتم في شيء فردوه إلى الله والرسول.

يعني والله أعلم إلى ما قال الله والرسول، قال الرسول ﷺ: «مَن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ». وقال: «مَن سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها لا ينقص ذلك من أجورهم شيء. ومن سنَّ في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء».

وقال أبو ذرٍّ رضي الله عنه: أمرنا رسول الله ﷺ أن لا نغلب على أن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر ونعلم الناس السنن.

وإذا لزم اتباع رسول الله ﷺ فيما سنَّ وكان لزومه فرضاً باقياً ولا سبيل إلى اتباع سنته إلا بعد معرفتها ولا سبيل لنا إلى معرفتها إلا بقبول خبر الصادق عنه لزم قبوله ليمكننا متابعته، ولذلك أمر بتعليمها والدعاء إليها.

الخلاف المذموم ما خولف فيه كتابٌ أو سنةٌ صحيحة أو إجماع أو ما في معنى واحد من هؤلاء، وذلك كخلاف مَن خالف أهل السنة فيما أشرنا إليه في هذا الكتاب فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾.

وقد جاء الكتاب والسنة ثم إجماع الصحابة بإثبات ما أثبتناه من صفات الله عزَّ وجل، ورؤيته وشفاعة نبيه ﷺ وغير ذلك. فمن نفاه واختلف فيه كان ذلك اختلافاً

بعد مجيء البينة، ورد من رد فيه من السنة الثابتة جهالة منه بلزومه اتباع ما بلغه منه وتأويل مَن تأول ماورد فيه من الكتاب غير سائغ في الشريعة. فلا وجه لترك الظاهر إلا بمثله أو ما هو أقوى منه والله يعصمنا من ذلك برحمته.

قال رسول الله ﷺ تفرقت اليهود على إحدى وسبعين، والنصارى مثل ذلك وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة.

ويشبه أن يكون المراد الخلاف الذي مرَّ بيانه لما ورد من أنه ﷺ، قال:كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة. وفي رواية: إلا واحدة، الإسلام وجماعتهم. وفي رواية إلا واحدة ما أنا عليه وأصحابي.

وإنما اجتمع أصحابه على مسائل الأصول، فإنه لم يُـرْوَ عن واحد منهم خلاف ما أشرنا إليه في هذا الكتاب، فأما مسائل الفروع فما ليس فيه نص كتاب ولا نص سنة فقد اجتمعوا على بعضه واختلفوا في بعضه، فما اجتمعوا عليه ليس لأحد مخالفتهم فيه، وما اختلفوا فيه فصاحب الشرع هو الذي سوَّغ لهم هذا النوع من الاختلاف حيث أمرهم بالاستنباط وبالاجتهاد، مع علمه بأن ذلك يختلف، وجعل للمصيب منهم أجرين وللمخطئ منهم أجراً واحداً، وذلك على ما يحتمل من الاجتهاد ورفع الخطأ فيه.

قال رسول الله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب، كان له أجران، فإن اجتهد فأخطأ كان له أجر».

فهذا النوع من الاختلاف غير ما ذم الله تعالى وذمه رسوله محمد عليه الصلاة والسلام، وكان الشافعي رحمه الله تعالى يجعل هؤلاء المختلفين في معنى المجتمعين حيث أن كل واحد منهم أدى ما كلف من الاجتهاد ولم يخالف كتاباً نصاً ولا سنة قائمة بلغته ولا إجماعاً ولا قياساً صحيحاً عنده. إنما نظر في القياس فأداه الى غير ما أدى إليه صاحبه كما أداه التوجه الى البيت بدلائل النجوم وغيرها إلى ما أدى إليه صاحبه، فكل واحد منهم

يكون مؤديا في الظاهر ما كلف ويرفع عنه إثم ما غاب عنه أو أخطأه من التأويل الصحيح أو السنة الصحيحة أو القياس الصحيح، إذ لم يكلف علم الغيب. فمن سلك من فقهاء الأمصار سبيل الصحابة والتابعين فيما أجمعوا عليه واختلفوا فيه، كانوا كالفرقة الواحدة وهي الفرقة الناجية التي أشار إليها رسول الله ﷺ، فكل منهم أخذ بوثيقةٍ فيما يرى ما تبع فيه من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وبالله التوفيق.

وأما تخليد مَن عداهم من أهل البدع في النار فهو مبني على تكفيرهم؛ فمن لم يكفرهم أجراهم بالخروج من النار بأصل الإيمان مجرى الفساق المسلمين، وحمل الخبر على تعذيبهم بالنار مدة من الزمان دون الأبد، واحتج في ترك القول بتكفيرهم بقوله ﷺ: «تفترق أمتي» فجعل الجميع مع افتراقهم من أمته. والله أعلم.

باب
القول في مجالسة أهل البدع ومكالمتهم

قال رسول الله ﷺ: «ما بعث الله نبياً إلا وفي أمته قدرية ومرجئة يشوِّشون عليه أمر أمته، ألا وإن الله لعن القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبياً». وقال: لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم.

وإنما سُمُّوا قدرية لأنهم أثبتوا القدر لأنفسهم، ونفوه عن الله سبحانه وتعالى، ونفوا عنه خلق أفعالهم وأثبتوه لأنفسهم، فصاروا بإضافة بعض الخلق إليه دون بعض مضاهين للمجوس في قولهم بالأصلين النور والظلمة، وإن الخير من فعل النور والشر من فعل الظلمة.

ومن جالسهم أهل البدع والأهواء فهو لا يأمن أن يغمسوه في ضلالاتهم أو يلبسوا عليه بعض ما يعلاف، أو يناله منهم الأذى قبل مفارقتهم.

قال الربيع بن سليمان: سمعت الشافعي يقول: لأن يلقي الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشيء من الهوى.

باب
ما على الوالي من أمر مراعاة أمر الرعية

قال رسول الله ﷺ: «ما مِن أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم ولا ينصح إلا لم يدخل معهم الجنة».

وقال: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم وهو مسؤول عنهم، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، وامرأة الرجل راعية على بيت بعلها وولدها، وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، وكلكم مسؤول عن رعيته».

فيجب عليه تقوى الله، وتعظيم الكبير ورحمة الصغير وتوقير العالم، وعدم ضربهم وذلهم، ولا يوحشهم فيكفرهم، وأن لا يغلق بابه دونهم فيأكل ثويهم ضعيفَهم.

باب
طاعة الولاة ولزوم الجماعة وإنكار المنكر بلسانه أو كراهيته بقلبه والصبر على ما يصيبه من سلطانه

قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾، وقال النبي ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن يعصني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني».

وقال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

وقال: «سيكون عليكم أئمة تعرفون منهم وتنكرون، فمن أنكر بلسانه فقد برئ ومن كره بقلبه فقد سلم، ولكن من رضي وتابع»، فقيل: يا رسول الله! أفلا نقتلهم؟ وفي رواية: نقاتلهم، قال: «لا؛ ما صلوا».

وقال: «ما من نبي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بها ثم يخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل».

باب
معرفة جمل ما كلفهم المؤمنون أن يعقلوه ويعملوه ويعطوا من أنفسهم وأموالهم وأن يكفوا عنه ما حرم عليهم منه

قال الله جل ثناؤه: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، وقال: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾، وقال: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِ﴾، وعلقه بالاستطاعة في آية أخرى وهي البلوغ والزاد والراحلة وتخلية الطرق.

وأمر بالجهاد وحض عليه حتى يقوم به من فيه الكفاية في غير آية من كتابه وحرم الفواحش والربا والقتل والظلم وقطيعة الرحم في غير موضع.

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن،

ولا يزني زان حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الحدود أحدكم يعني الخمر حين يشربها وهو مؤمن، والذي نفس محمد بيده لا ينتهب أحدكم نهبة ذات شرف يرفع إليه المؤمنون أعينهم فيها حين ينتهبها وهو مؤمن، ولا يغلّ أحدكم حين يغل وهو مؤمن، فإياكم وإياكم».

وإنما أراد والله أعلم أن هذه الأفعال ليست من أفعال من يكون مؤمناً مستكمل الإيمان، وكان الزهري يقول: من الله القول وعلى الرسول البلاغ وعلينا التسليم. قال الزهري: وكانوا يجرون الأحاديث عن رسول الله ﷺ كما جاءت تعظيماً لحرمات الله ولا يعدون الذنوب شركاً ولا كفراً.

عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «ألا أي شهر تعلمونه أعظم حرمة؟» قالوا: شهرنا هذا. قال: «أي بلد أعظم حرمة؟» قالوا بلدنا هذا. قال: «أتعلمون أي يوم أعظم حرمة؟» قالوا: يومنا هذا. قال: «فإن الله تعالى حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها، كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا، ألا هل بلغت ـ ثلاثاً ـ»، كل ذلك يجيبونه: ألا نعم.

قال أبو أمية الشعباني، قال: أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت: كيف تصنع بهذه الآية. قال أية آية. قلت: قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾. قال: أما والله لقد سألت عنها خبيراً، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال: «بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ودنياً مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه، ورأيت أمراً لا يدان لك به، فعليك نفسك ودع عنك أمر العوام فإن من ورائك أياماً الصبر فيهن مثل قبض على الجمر للعامل فيهن كأجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله».

وأما ما ينوب العباد من فروع الفرائض وما يخص من الأحكام وغيرها، فما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة.

وما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياساً فقد قال الشافعي رحمه الله: هذه درجة من العلم ليس يبلغها العامة، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يحرج غيره ممن تركها إن شاء الله تعالى.

واحتج في ذلك بقول الله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، وجعل مثال ذلك الجهاد في سبيل الله، والصلاة على الجنازة ودفنها ورد السلام وغير ذلك من فرائض الكفايات.

وإذا عرف العبد ما تعبد به فحق عليه أن يطلب موافقة الأمر فيما تعبد به، ويخلص له النية فيما يعمله من العبادات ويدعه من المنكرات حتى يكون مطيعا للأمر ممتثلاً.

قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾، وقال النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه».

باب
القول في إثبات نبوة محمد المصطفى ﷺ

وهو أبو القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي ابن كلاب بن مرة بن كعب. سماه الله محمداً وأحمد ﷺ وسماه أسماء أخر.

ودلائل النبوة كثيرة والأخبار بظهور المعجزات ناطقة وهي وإن كانت في آحاد أعيانها غير متواترة ففي جنسها متواترة متظاهرة من طريق المعنى لأن كل شيء منها مُشاكل لصاحبه في أنه أمر مزعج للخواطر ناقض للعادات، وهذا أحد وجوه التواتر الذي يثبت بها الحجة وينقطع بها العذر.

ومن دلائل نبوته التي استدل بها أهل الكتاب على صحة نبوته ما وجدوا في التوراة والإنجيل وسائر كتب الله المنـزلة من ذكره ونعته وخروجه بأرض العرب وان كان كثير منها قد حرفوها عن مواضعها.

ومن دلائله ما حدث بين يدي أيام مولده ومبعثه ﷺ، من الأمور الغريبة والأكوان العجيبة القادحة في سلطان أمة الكفر والموهنة لكلمتهم المؤيدة لشأن العرب المنوهة بذكره، كأمر الفيل وما أحل الله بحزبه من العقوبة والنكال ومنها خمود نار فارس وسقوط شرفات إيوان كسرى وغيض ماء بحيرة ساوة ورؤيا الموبدان والأنفاق، لا والذي بعثه بالحق وسخر له هذه الأمور ما يرتاب عاقل في شيء من ذلك، وإنما هو أمر إلهي وشيء غالب سماوي ناقض للعادات، يعجز عن بلوغه قوى البشر، ولا يقدر عليه الا من له الخلق والأمر تبارك رب العالمين.

ومن دلائل نبوته ﷺ أنه كان رجلاً أمياً لا يخط كتاباً بيده ولا يقرؤه، ولد في قوم أُمِّـيين ونشأ بين ظهرانيهم في بلد ليس بها عالم يعرف أخبار المتقدمين وليس فيهم منجم يتعاطى علم الكوائن، ولا مهندس يعرف التقدير ولا فيلسوف يبصر الطبائع، ولا متكلم يهتدي لرسوم الجدل، ووجوه المحاجة والمناظرة والاستدلال بالحاضر على الغائب، ولم يخرج في سفر ضارباً إلى عالم فيعكف عليه ويأخذ منه هذه العلوم، وكل هذا معلوم عند أهل بلده مشهور عند ذوي المعرفة والخبرة بشأنه يعرفه العالم والجاهل والخاص والعام منهم، فجاءهم بأخبار التوراة والإنجيل والأمم الماضية وقد كان ذهب معالم تلك الكتب ودرست وحرفت عن مواضعها ولم يبق من المتمسكين بها وأهل المعرفة بصحيحها من سقيمها إلا القليل. ثم حاجَّ كل فريق من أهل الملل المخالفة له بما لو احتشد له حذاق المتكلمين وجهابذة المحصلين لم يتهيأ لهم نقض شيء منه، فكان ذلك من أدل شيء على أنه أمر من عند الله عز وجل.

ومن دلائل نبوته وصدقه فيما جاء به من عند الله سبحانه وتعالى من القرآن العظيم أنه تحدى الخلق بما في القرآن من الإعجاز، ودعاهم الى معارضته والإتيان بسورة مثله، فنكلوا عنه وعجزوا عن الإتيان بشيء منه.

واختلف أهل العلم في إعجاز القرآن منهم من قال اعجازه من جهة البلاغة وحسن اللفظ دون النظم. ومنهم من قال إعجازه في نظمه دون لفظه، فإن العرب قد تكلمت بألفاظه. ومنهم من قال إعجازه في أخباره عن الحوادث وإنذاره بالكوائن في مستقبل الزمان ووقوعها على الصفة التي أنبأ عنها.

ومنهم من قال إعجازه في أن الله أعجز الناس عن الإتيان بمثله وصرف الهمم عن معارضته وعن وقوع التحدي وتوفر الدواعي إليه لتكون آية للنبوة وعلامة لصدقه في دعواه.

وقد ذهب بعض العلماء إلى إثبات الإعجاز في لفظه من جميع هذه الوجوه.

ولا معنى لقول من زعم أن الإعجاز في لفظه؛ لأن الألفاظ مستعملة في كلام العرب ومتداولة في خطابها لأن البلاغة ليست في أعيان الأسماء ومفرد الألفاظ حسب دون أن تكون هذه الأوضاع معتبرة بمحالها ومواضعها المصرفة اليها والمستعملة فيها.

قال الشيخ أبو سليمان رحمه الله تعالى:

وبيان ذلك أن العرب قد تعرف لفظ الصدع في لغتها وتتكلم به في خطابها، ثم إنك لا تجده مستعملاً لهم في مثل قوله: ﴿ فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾، ويستعمل اسم الضرب ثم لا تجده لهم مستعملاً في مثل قوله: ﴿ فَضَرَبۡنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ فِي ٱلۡكَهۡفِ سِنِينَ عَدَدٗا ﴾. وكذلك لفظ النبذ ثم لا تجد لهم في مثل قوله تعالى: ﴿فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾، إلى ما يجمع هذا الكلام من الوجازة والاختصار وحذف المقتضي وأعمال الضمير والاقتصار على الوحي المفهم، كقوله تعالى: ﴿ وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ﴾ فإن حقيقته نخرج

منه النهار إلا أن موضع البلاغة ها هنا في السلخ أنه إخراج الشيء مما لابسه وعسر انتزاعه منه لالتحامه به، ذلك قياس الليل ومثاله.

وكقوله تعالى: ﴿عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ أي: يوم لا يعقب للمعذبين غداً ولا ينتج لهم خيراً.

قال وقد استحسن الناس في الايجاز قولهم: «القتل أنفى للقتل»، وبينه وبين قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ تفاوت في البلاغة والإيجاز وبيان ذلك أن في هذا الكلام كل ما في قولهم القتل أنفى للقتل وزيادة معان ليست فيه، منها الإبانة عن الفداء لذكر القصاص ومنها الإبانة عن الغرض المرغوب فيه لذكر الحياة، ومنها بعدُه عن التكلف وسلامته عن تكرار اللفظ الذي فيه على النفس مشقة وعلى السمع مؤونة، وقوله في القصاص حياة أوجز في العبارة فإنه عشرة أحرف، وقول من قال القتل أنفى للقتل أربعة عشر حرفاً.

وإذا تأملت هذه المعاني من القرآن وتتبعتها منه كثر وجودك لها، وإنما ذكرنا هذا القدر ليكون مثالاً مرشداً إلى نظائره منه.

وأما إعجازه من جهة النظم فالمعجز منه نظم جنس الكلام الذي باين به القرآن سائر أصناف الكلام التي تكلمت بها العرب، فإن أجناس كلام العرب التي تكلمت بها خمسة: المنثور للتحاور فيما بين الناس والشعر الموزون والخطب والرسائل والسجع، وكل نوع منها نمطه غير نمط صاحبه، ونظم القرآن مباين لها كلها. وليس في القرآن سجع فهو عيب في الكلام، وإنما فيه فواصل بليغة غير متكلفة تعين على فهم المراد.

وأما إعجازه لما فيه من الأخبار الصادقة عن الأمور الكائنة فوجهه بيِّنٌ، ومن شواهده قوله تعالى: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ

غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾.
وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾. وقوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾.
وقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ * مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ * سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾.

وأما الصَّرْفَةُ والتعجيز مع توهم القدرة منهم على الإتيان بمثله، فإنما يعلم ذلك بعدم المعارضة مع توفير الدواعي وشدة الحاجة اليه. وذلك لا يجوز أن يشك فيه عاقل من أنهم لو كانوا قادرين عليه لبادروا إليم مع حرصهم على إبطال دعوته ونقض كلمته. ولما خرجوا في أمره إلى نصب القتال والتغرير بالأنفس، وإتلاف الأموال، ومفارقة الأهل والأوطان، ولكان ذلك أيسر عليهم من مباشرة هذه الخطوب، ومقاساة تلك الشدائد والكروب.

ومن دلائل صدقه أنه كان من عقلاء الرجال عند أهل زمانه، وقطع مع تحديه إياهم أنهم لا يأتون بمثله ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾، وقد اعترف كثير من بلغاء المشركين بعجزهم عن معارضة القرآن.

بالإضافة إلى هذا فقد اشتهر ظهور كثير من الأمور الخارقات للعادة على يديه ﷺ، وأمرها بيِّنٌ مشهورٌ.

والأنبياء بعدما قبضوا ردت إليهم أرواحهم، فهم أحياء عند ربهم كالشهداء، وقد

أخبر نبينا أن صلاتنا معروضة عليه، وأن سلامنا يبلغه، وأن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء. ونبينا ﷺ كان مكتوباً عند الله عز وجلَّ قبل أن يخلق نبياً رسولا، وهو بعدما قبضه نبي الله ورسوله وصفيه وخيرته من خلقه، والذين يبلغون عنه أوامره ونواهيه خلفاؤه، فرسالته باقية، وشريعته ظاهرة حتى يأتي أمر الله عزّ وجلَّ.

باب
القول في كرامات الأولياء

قال الله عز وجل في قصة مريم عليها السلام: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ۖ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، وقال في قصة سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ وآصف لم يكن نبياً، وإنما لا يجوز ظهور الكرامات على الكاذبين، فأما على الصادقين فإنه يجوز ويكون دليلاً على صدق من صدقه من أنبياء الله عز وجل. وقد حكى نبينا ﷺ من الكرامات التي ظهرت على جريج الراهب، والصبي الذي ترك السحر وتبع الراهب، والنفر الذين آووا إلى غار من بني إسرائيل، فانحطت عليهم الصخرة، وغيرهم ما يدل على جواز ذلك، وقد ظهر على أصحابه في زمانه وبعد وفاته ثم على الصالحين من أمته ما يوجب اعتقاد جوازه. فقد شوهد خبيب بن عدي يأكل عنباً في غير موسمه وهو مأسور في مكة، وقول عمر رضي الله عنه: «يا ساريةُ، الجبلَ الجبلَ»، وسماع سارية له وهو على مسافة عظيمة. وقد قال رسول الله ﷺ: «إنه كان في الأمم قبلكم مُحَدَّثون فإن يكن في هذه الأمة فهو عمر بن الخطاب».

باب
القول في أصحاب رسول الله ﷺ
وعلى آله ورضي عنهم

قال الله تبارك وتعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾. وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠].

وقد اشتهر قول الرسول ﷺ عنهم «خير الناس قرني»، ومنهم أهل بدر، ومنهم أصحاب بيعة الرضوان، وقد أمر الله تعالى أن نستغفر لأصحاب النبي ﷺ وهو عالم بما تصير إليه الأمور، ومنهم العشرة الذين شهد النبي ﷺ لهم بالجنة، وقد شهد لسواهم.

* * *

باب
القول في أهل بيت رسول الله ﷺ وآله وأزواجه

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، وقد نصَّ الله على نساء النبي عليه السلام في أول الآيات: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ﴾، فنساؤه ﷺ من أهل البيت، واسم أهل البيت للنساء تحقيق، وهو متناول للآل، واسم الآل لكل من يحرم الصدقة من أولاد هاشم، وأولاد المطلب، لقول النبي ﷺ: «إن الصدقة لا تحلُّ لمحمد ولا لآل محمد»، وبنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد، ولفظ النبي ﷺ في الوصية بهم عام يتناول الآل والأزواج.

وقال الله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ۗ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفْعَلُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِكُم مَّعْرُوفًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَسْطُورًا﴾ [الأحزاب: ٦]

❊ ❊ ❊

باب
تسمية الخلفاء الذين نَبَّه رسول الله ﷺ على خلافتهم بعده وعلى مدة بقائهم

حدَّث سعيد بن جهمان عن سفينة مولى رسول الله ﷺ، قال:قال رسول الله ﷺ: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك». قال لي سفينة: أمسك خلافة أبي بكر وخلافة عثمان وخلافة علي فنظرنا فوجدناها ثلاثين سنة.

استخلف أبو بكر في شهر ربيع الأول حين توفي رسول الله ﷺ ومات لثمان بقين من جمادى الآخرة، يوم الاثنين في سنة ثلاث عشرة فكانت خلافته سنتين وأربعة أشهر إلا عشرة ليال. وقتل عمر يوم الأربعاء لأربع ليال بقين من ذي الحجة تمام سنة ثلاث وعشرين فكانت خلافته عشر سنين وستة أشهر وأربعة أيام. وقتل عثمان بن عفان يوم الجمعة لثمان عشرة مضت من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين فكانت خلافته ثنتي عشرة سنة إلا اثني عشر يوماً. وقتل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في رمضان يوم الجمعة لسبع عشرة من رمضان سنة أربعين. فكانت خلافته خمس سنين إلا ثلاثة أشهر وقيل إلا شهرين.

قال الربيع بن سليمان، سمعت الشافعي يقول في الخلافة والتفضيل نبدأ بأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم.

وقال أحمد بن حنبل: رأيت علياً في زمن أبي بكر وعمر وعثمان لم يتسمَّ بأمير المؤمنين، ولم يقم الجمع والحدود، ثم رأيته بعد قتل عثمان قد فعل ذلك، فعلمت أنه قد وجب له في ذلك الوقت ما لم يكن له قبل ذلك.

باب
تنبيه رسول الله ﷺ على خلافة أبي بكر الصديق بعده

عن أبي موسى قال: مرض رسول الله ﷺ فقال مروا أبا بكر فليصل بالناس.

عن جبير بن مطعم قال: أَتَتِ النبيَّ ﷺ امرأةٌ فكلمته في شيء فأمرها أن ترجع إليه، قالت: يا رسول الله أرأيت إن رجعت فلم أجدك، كأنها تعني الموت. قال: فإن لم تجديني فأتي أبا بكر.

عن ربعي عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر، واهتدوا بهدي عمار وتمسكوا بعهد ابن مسعود.

ومنها ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «بينا أنا نائم رأيتني على قليب عليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم أخذها ابن أبي قحافة فنزع بها ذنوباً أو ذنوبين وفي نزعه ضعف، والله يغفر له ضعفه[١]، ثم استحالت غرباً فأخذها ابن الخطاب فلم أر عبقرياً[٢] من الناس ينزع نزع عمر حتى ضرب الناس بعطن[٣]».

---

(1) قال البيهقي: «قوله: وفي نزعه ضعف، أي: قصر مدته وعجلة موته». **ليس في قوله: «وفي نزعه ضعف» حطٌّ من فضيلته وإنما هو إخبار عن حال ولايتهما، وقد كثر انتفاع الناس في ولاية عمر رضي الله تعالى عنه لطولها واتساع الإسلام والفتوحات وتمصير الأمصار.**

(2) العبقري: **هو الكامل الحاذق في عمله.**

(3) **قال وَهْب: العَطَنُ مُبْرَكُ الإِبِلِ، يَقُولُ: حَتَّى رَوِيَتِ الإِبِلُ فَأَنَاخَتْ.**

قال الشافعي: رؤيا الأنبياء حقٌّ.

فهذه وغيرها تدل على أن النبي ﷺ، رأى أن الخليفة من بعده يكون أبا بكر وإنما لم ينص عليه نصاً لا يحتمل غيره، والله أعلم، لأنه علم بإعلام الله إياه أن المسلمين يجتمعون عليه، وأن الخلافة تنعقد بإجماعهم على بيعته.

باب
اجتماع المسلمين على بيعة أبي بكر وإنفاذهم لإمامته

عن عائشة زوج النبي ﷺ أن النبي ﷺ مات وأبو بكر بالسُّنح[1]، فقام عمر فقال والله ما مات رسول الله ﷺ، قال عمر: والله ما كان يقع في نفسي إلا ذاك، وليبعثنه الله عز وجل فيقطعن أيدي رجال وأرجلهم.

فجاء أبو بكر فكشف عن رسول الله ﷺ، فقبله وقال: بأبي أنت وأمي، طبت حياً وميتاً، والذي نفسي بيده لا يذيقك الله عز وجل الموتتين أبداً.

ثم خرج فقال: أيها الحالف؛ على رسلك، فلما تكلم أبو بكر جلس عمر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، وقال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾، وقال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ...﴾ [آل عمران: ١٤٤]، الآية كلها.

---

(١) السنح: يعني بالعالية منازل بني الحارث بن الخزرج.

فنشج الناس يبكون.

واجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: منا أمير ومنكم أمير، فذهب اليهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح، فذهب عمر يتكلم فأسكته أبو بكر، وكان عمر يقول: والله ما أردت بذلك إلا أني قد هيأت كلاماً قد أعجبني فخشيت أن لا يبلغه أبو بكر فتكلم وأبلغ. وقال في كلامه:

نحن الأمراء وأنتم الوزراء، قال الحباب بن المنذر: لا والله لا نفعل أبداً، منا أمير ومنكم أمير. فقال أبو بكر: لا ولكنا الأمراء وأنتم الوزراء، يعني المهاجرين أوسط العرب دارا وأعزهم أحسابا فبايعوا عمر بن الخطاب أو أبا عبيدة بن الجراح، فقال عمر: بل نبايعك أنت خيرنا وسيدنا وأحب الى رسول الله ﷺ.

وأخذ عمر بيده فبايعه، وبايعه الناس.

فقال قائل: قتلتم سعد بن عبادة. فقال عمر:قتله الله.

وقد صح في روايات اجتماع الصحابة على مبايعة أبي بكر رضي الله عنه، ومنهم علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه، فلا يجوز لقائل أن يقول: كان باطن علي أو غيره بخلاف ظاهره، فكان علي أكبر محلاً وأجل قدراً من أن يقدم على هذا الأمر العظيم بغير حق، أو يظهر للناس خلاف ما في ضميره، ولو جاز هذا في اجتماعهم على خلافة أبي بكر لم يصحَّ إجماع قطّ، والإجماع أحد حجج الشريعة، ولا يجوز تعطيله بالتوهم.

والذي رُوِيَ أن علياً لم يبايع أبا بكر ستة أشهر ليس من قول عائشة، إنما هو من قول الزهري، فأدرجه بعض الرواة في الحديث عن عائشة في قصة فاطمة رضي الله عنهم، وحفظه معمر بن راشد فرواه مفصلاً وجعله من قول الزهري منقطعاً من الحديث.

وقد روي أن علياً بايعه في بيعه العامة بعد البيعة التي جرت في السقيفة.

ثم شجر بين فاطمة وأبي بكر كلام بسبب الميراث إذ لم تسمع من رسول الله ﷺ في باب الميراث ما سمعه أبو بكر وغيره، فكانت معذورة فيها طلبته، وكان أبو بكر معذوراً فيما منع، فتخلف عليّ عن حضور أبي بكر حتى توفيت، ثم كان منه تجديد البيعة والقيام بواجباتها، ولا يجوز أن يكون قعود عليٍّ على وجه الكراهية لإمارته، فقد ورد أنه بايعه بعد، وعظم حقه، ولو كان الأمر على غير ما قلنا لكانت بيعته آخراً خطأ، ومن زعم أن علياً باعه ظاهراً وخالفه باطناً فقد أساء الثناء على علي في إمارته، وقال فيه أقبح القول، وقد قال علي في إمارته وهو على المنبر: ألا أخبركم بخير هذه الأمة بعد نبيها ﷺ، قالوا: بلى، قال: «أبو بكر، ثم عمر». ونحن نزعم أن علياً كان لا يفعل إلا ما هو صدق، وقد فعل في مبايعة أبي بكر ومؤازرة عمر ما يليق بفضله وعمله وسابقته، وحسن عقيدته، وجميل نيته في أداء النصح للراعي والرعية، فلا معنى لقول من قال خلاف ما قال وفعل.

وقد دخل أبو بكر الصديق على فاطمة في مرض موتها وترضاها حتى رضيت عنه، فلا طائل لسخط غيرها ممن يدعي موالاة أهل البيت، ثم يطعن على أصحاب رسول الله ﷺ ويهجن من يواليه ويرميه بالعجز والضعف واختلاف السر والعلانية في القول والفعل.

وأما قول النبي عليه الصلاة والسلام في علي: «اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه» وقوله: «من كنت وليه فعلي وليه»، فإنما هي الولاية العامة، والمراد بها ولاء الإسلام لأنه لما بعثه إلى اليمن كثرت الشكاة عنه، وأظهروا بغضه، فذكر النبي ﷺ اختصاصه ومحبته ليحثهم على ذلك. ولم يردِ الإمارة العامة والسلطان، وإلا لأفصح وقالهذا ولي أمركم والقائم عليكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا، وكان أفصح المسلمين، ولو اختاره لهذا الأمر وجعله القائم به من بعده للمسلمين، ثم ترك علي أمر الله ورسوله ﷺ لكان علي أول من ترك أمر الله وأمر رسوله ﷺ، ولم يكن عليٌّ مقهوراً ولا مهجوراً بل كان معه أنصار ولم يكن جباناً رعديداً حتى ينسب إليه الخوف أو الضعف.

باب
استخلاف أبي بكر عمر بن الخطاب
رضي الله عنهما

قال عبد الله بن مسعود: أفرس الناس ثلاثة، الملك حين تفرس في يوسف والقوم فيه زاهدون، وابنة شعيب في موسى فقالت لأبيها: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾، وأبو بكر حين تفرس في عمر، فاستخلفه.

وقال ابن عباس لعمر رضي الله عنهما حين طعن: لقد صحبت رسول الله ﷺ، فأحسنت صحبته، ثم فارقك وهو عنك راض، ثم صحبت أبا بكر فأحسنت صحبته، وفارقك وهو عنك راض، وصحبت المسلمين فأحسنت صحبتهم، ولئن فارقتهم لتفارقنهم وهم عنك راضون.

باب
استخلاف عثمان بن عفان رضي الله عنه

عن عمرو بن ميمون، قال:

رأيت عمر بن الخطاب فذكر الحديث في مقتله.قال:

فقالوا أوصِ يا أمير المؤمنين، واستخلف، فقال: ما أحد أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر أو الرهط الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، فيسمي علياً وعثمان والزبير وطلحة وسعد وعبد الرحمن بن عوف، وقال: يشهدكم عبد الله بن عمر، وليس له من

الأمر شيء، كالتعزية له، فإن أصابت الإمرة سعداً فهو ذاك، وإلا فليستعن به أيكم ما أمر، فإني لم أعزله من عجز ولا خيانة.

وقال:

أوصي الخليفة من بعدي... فذكر وصيته بالمهاجرين الأولين، ثم بالأنصار، ثم بأهل الأمصار ثم بالأعراب ثم بأهل الذمة، ثم ذكر دفنه، ثم قال:

فلما فُرِغ من دفنه، ورجعوا، اجتمع هؤلاء الرهط.

فقال عبد الرحمن: اجعلوا أمركم الى ثلاثة منكم، قال الزبير: قد جعلت أمري إلى علي، وقال طلحة: قد جعلت أمري إلى عثمان، وقال سعد: قد جعلت أمري إلى عبد الرحمن.

فقال عبد الرحمن: أيكم يبرأ من هذا الأمر فنجعلَه إليه؟ واللهُ عليه والإسلامُ لينظرنّ أفضلهم في نفسه، وليحرصن على صلاح الأمة.

قال: فأُسكِتَ الشيخان.

فقال عبد الرحمن: أفتجعلونه إليَّ؟! والله عليّ أنْ لا آلو عن أفضلكم؟ فقالا: نعم. قال: فأخذ بيد أحدهما، فقال: لك من قرابة رسول الله ﷺ، والقدم في الإسلام ما قد علمت، والله عليك لئن أنا أمرتك لتعدلن، ولئن أمرت عثمان لتسمعن ولتطيعن. ثم خلا بالآخر فقال له مثل ذلك، فلما أخذ الميثاق، قال: ارفع يدك يا عثمان، فبايعه، وبايع له علي. وولج أهل الدار فبايعوه.

ورواه المسور بن مخرمة وقال: فلما اجتمعوا تشهَّد عبد الرحمن ثم قال: أما بعد يا علي، إني قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن على نفسك سبيلاً. قال: وأخذ بيد عثمان وقال أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرحمن وبايعه الناس المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون، وهذا بعد أن شاور عبد الرحمن الناس ثلاثة أيام لا يخلو رجل ذو رأي فيعدل بعثمان.

باب
استخلاف أبي الحسن علي بن أبي طالب
ابن عبد المطلب بن هاشم رضي الله عنه

عن الزهري قال: لما قتل عثمان برز علي بن أبي طالب للناس ودعاهم الى البيعة فبايعه الناس، ولم يعدلوا به طلحة ولا غيره، وهذا لأن سائر من بقي من أصحاب الشورى كانوا قد تركوا حقوقهم عند بيعة عثمان كما مضى ذكره، فلم يبق أحد منهم لم يترك حقه إلا علي، وكان قد وفى بعهد عثمان، وكان أفضل من بقي من الصحابة، فلم يكن أحد أحق بالخلافة منه، ثم لم يستبد بها مع كونه أحق الناس بها حتى جرت له البيعة وبايعه مع سائر الناس من بقي من أصحاب الشورى.

عن سالم المرادي أبي العلا، قال: سمعت الحسن يقول: لما قدم علي البصرة في إثر طلحة وأصحابه قام عبد الله بن الكوا وابن عباد، فقال له يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرك هذا أوصية أوصاك بها رسول الله ﷺ أم عهد عهده إليك، أم رأي رأيته حين تفرقت الأمة واختلفت كلمتها؟ فقال:

ما أكون أول كاذب عليه، والله ما مات رسول الله ﷺ موت فجأة ولا قتل قتلاً، ولقد مكث في مرضه كل ذلك يأتيه المؤذن فيؤذن بالصلاة، فيقول: مروا أبا بكر ليصلي بالناس.

ولقد تركني وهو يرى مكاني، ولو عهد إليَّ شيئاً لقمت به، حتى عرضت في ذلك

امرأة من نسائه، فقالت: إن أبا بكر رجل رقيق، إذا قام مقامك لا يسمع الناس، فلو أمرت عمر أن يصلي بالناس. قال لها: إنكنَّ صواحب يوسف.

فلما قبض رسول الله ﷺ نظر المسلمون في أمرهم فإذا رسول الله ﷺ قد ولى أبا بكر أمر دينهم فولوه أمر دنياهم، فبايعه المسلمون وبايعته معهم، فكنت أغزو إذا أغزاني وآخذ إذا أعطاني، وكنت سوطاً بين يديه في إقامة الحدود، فلو كانت محاباة عند حضور موته لجعلها لولده، فأشار بعمر، ولم يأل، فبايعه المسلمون وبايعته معهم، فكنت أغزو إذا أغزاني وآخذ إذا أعطاني، وكنت سوطاً بين يديه في إقامة الحدود، فلو كانت محاباة عند حضور موته لجعلها لولده، وكره أن ينتخب منا معشر قريش رجلاً، فيوليه أمر الأمة، فلا يكون فيه إساءة لمن بعده إلا لحقت عمر في قبره، فاختار منا ستة أنا فيهم لنختار للأمة رجلاً.

فلما اجتمعنا وثب عبد الرحمن فوهب لنا نصيبه منها على أن نعطيه مواثيقنا على أن يختار من الخمسة رجلاً، فيوليه أمر الأمة، فأعطيناه مواثيقنا، فأخذ بيد عثمان فبايعه، ولقد عرض في نفسي عند ذلك، فلما نظرت في أمري فإذا عهدي قد سبق بيعتي، فبايعت وسلمت، فكنت أغزو إذا أغزاني وآخذ إذا أعطاني.

فلما قتل عثمان، نظرت في أمري، فإذا الربقة التي كانت لأبي بكر وعمر في عنقي قد انحلت، وإذا العهد لعثمان قد وفيت به، وإذا أنا برجل من المسلمين ليس لأحد عندي دعوى ولا طلب فوثب فيها مَنْ ليس مثلي ـ يعني معاوية ـ ولا قرابته كقرابتي ولا علمه كعلمي ولا سابقته كسابقتي، وكنت أحقَّ بها منه.

قالا: صدقت. فأخبِرْنا عن قتالك هذين الرجلين ـ يعنيان طلحة والزبير ـ صاحباك في الهجرة وصاحباك في بيعة الرضوان، وصاحباك في المشورة.

قال: بايعاني بالمدينة وخالفاني بالبصرة، ولو أن رجلاً ممن بايع أبا بكر خلعه لقاتلناه، ولو أن رجلاً ممن بايع عمر خلعه لقاتلناه.

قال الإمام البيهقي: وكان السبب في قتال طلحة والزبير علياً، أن بعض الناس صور لهما أن عليا كان راضياً بقتل عثمان، فذهبا إلى عائشة أم المؤمنين وحملاها على الخروج في طلب دم عثمان والإصلاح بين الناس بتخلية على بينهم وبين مَن قدم المدينة في قتل عثمان، فجرى الشيطان بين الفريقين، حتى اقتتلوا ثم ندموا على ما فعلوا وتاب أكثرهم.

فكانت عائشة تقول: وددت أنّي كنت ثكلت عشرة مثل ولد الحرث بن هشام وأني لم أسر مسيري الذي سِرْتُ.

وكذا تاب طلحة والزبير عن قتال أمير المؤمنين رضي الله عنه.

وأما خروج من خرج على أمير المؤمنين رضي الله عنه مع أهل الشام في طلب دم عثمان ثم منازعته إياه في الأمارة، فإنه غير مصيب فيما فعل، وكان باغياً عليه، وكذا كل من نازع أمير المؤمنين في إمارته فهو باغ، وبه قال الشافعيُّ. عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال لعمار: «تقتلك الفئة الباغية». وصحَّ عن عليٍّ أنه قاتلهم قتال أهل العدل مع أهل البغي، فكان أصحابه لا يجهزون على جريح ولا يقتلون مُولياً، ولا يسلبون قتيلاً.

عن أبي بكرة قال: سمعت رسول الله ﷺ على المنبر والحسن بن علي معه إلى جانبه، وهو يلتفت الى الناس مرَّةً وإليه مرَّةً، ويقول: إن ابني هذا سيد ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين.

وهذا خبر من رسول الله ﷺ بما كان من الحسن بن علي بعد وفاة علي في تسليمه الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان وقال في خطبته:

أيها الناس إن الله هداكم بأولنا، وحقن دماءكم بآخرنا، وإن هذا الأمر الذي اختلفت فيه أنا ومعاوية ما هو حق لامرئ كان أحق به مني، بل حق لي ثم تركته لمعاوية إرادة إصلاح المسلمين وحقن دمائهم، ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُۥ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾.

قال الشيخ الإمام أبو بكر البيهقي:

هذا الذي أودعناه هذا الكتاب اعتقاد أهل السنة والجماعة وأقوالهم، وقد أفردنا كل باب منها بكتاب يشتمل على شرحه منوراً بدلائله وحججه.

قلت أنا الفقير إلى الله تعالى سعيد فودة:

انتهيت من هذا المختصر لكتاب الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد

الذي يحوي لبَّ الاعتقاد، في يوم الخميس ٢٧/ ١/ ١٩٩٤م

وأدعو الله تعالى أن يفيد به المسلمين

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

والحمد لله ربِّ العالمين



فهـرس المحتـويـات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



The Points of Disagreement between

THE ASH'ARIS AND THE MATURIDIS

By: Imam Ahmad ibn Kamal Basha

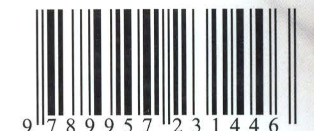
Edited and annotated: Sa'eed Abdullatif Foudah

لا ريبَ أنّ علمَ التوحيد من أشرف العلوم وأجَلّها، فهو الفقه الأكبر، وبه تحقيق الاعتقاد الصحيح الذي هو أساس العمل الصالح، فلا يستقيم لسالكٍ طريق العمل إلا بعد تصحيح الاعتقاد. وقد عُني أئمة الإسلام من أهل السنة والجماعة رضي الله عنهم بتحرير هذا العلم، فصنفوا فيه التصانيف البديعة، وأفردوا كثيراً من مسائله بالتصنيف. ومن تلك المسائل بيان ما اختلف فيه إماما أهل السنة: أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتُريدي رضيَ الله عنهما، وهي مسائل فرعية، والخلاف في عددٍ منها لفظيّ. وممن صنّف في ذلك العلامة المحقق الشيخ شمس الدين أحمد بن سليمان الشهير بابن كمال باشا، مفتي الدولة العثمانية في وقته.

وقد اعتنى الأستاذ المحقق بشرح رسالة ابن كمال باشا هذه، وأودعها بحوثاً وتحقيقاتٍ مهمة، وعلّق عليها بما يزيدها إيضاحاً وتحريراً. وألحق بها للفائدة أربعةَ كتب في علم التوحيد، هي:

- مقدمةٌ في الاعتقاد وأسس النظر والفكر، من تأليفه.
- اللمعات في العقائد، اختصرَ فيه كتاب «اللمع» للإمام أبي المعالي الجويني، مع بعض الزيادات.
- التحصيل في أصول الدين، اختصرَ فيه كتاب «خلاصة ما يُرام، من فنِّ الكلام» للعلّامة محمد بن أبي عليان الشافعي.
- الشعار في العقائد، اختصرَ فيه كتاب «الاعتقاد» للإمام أبي بكر البيهقي.





تلفاكس ٤٦٤٦١٩٩ (٠٠٩٦٢٦)
ص.ب ١٨٣٤٧٩ عمّان ١١١١٨ الأردن
info@alfathonline.com



www.alfathonline.com